

Les grands philosophes
français et étrangers



BERKELEY

U d' / of Ottawa

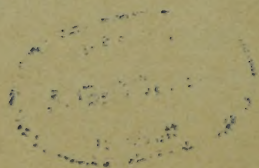


39003000969328

LOUIS ARMAND
168, B. S. GERMAIN, PARIS

300.301V1

CE



Les grands philosophes
français et étrangers



BERKELEY



B

1309

D35

1912

BERKELEY

DANS LA MÊME COLLECTION

Déjà parus :

- Platon**, par ANDRÉ BARRE, préface de M. *François Picavet*, chargé de cours à l'Université de Paris, directeur à l'Ecole pratique des Hautes Etudes. 1 vol. illustré.
- Descartes**, par L. DEBRICON, préface de M. *E. Labescat*, professeur agrégé de philosophie. 1 vol. illustré.
- Kant**, par RENÉ GILLOUIN, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure. 1 vol. illustré.
- Gabriel Tarde**, introduction et pages choisies par ses fils. Préface de *H. Bergson*, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. 1 vol. illustré.
- Lemarck**, par G. REVAULT D'ALLONNES, docteur ès lettres, professeur agrégé de philosophie à l'Ecole alsacienne, chef adjoint du laboratoire des maladies mentales de la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. illustré.
- Montesquieu**, par PAUL ARCHAMBAULT, préface de M. *Berthélemy*, professeur à la Faculté de Droit de Paris. 1 vol. illustré.
- Vladimir Soloviev**, introduction et choix de textes traduits pour la première fois par J.-B. SÉVERAC, docteur ès lettres, professeur de philosophie au collège de Pontoise. 1 vol. illustré.
- Henri Bergson**, par RENÉ GILLOUIN. 1 vol. illustré.
- Boutroux**, par PAUL ARCHAMBAULT. 1 vol. illustré.
- Cabanis**, par GEORGES POYER, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure, agrégé de philosophie. 1 vol. illustré.
- Helvétius**, par J.-B. SÉVERAC. 1 vol. illustré.
- Leibnitz**, par PAUL ARCHAMBAULT. 1 vol. illustré.
- Hegel**, par PAUL ARCHAMBAULT. 1 vol. illustré.
- Pascal**, par PAUL ARCHAMBAULT. 1 vol. illustré.
- Durkheim**, par GEORGES DAVY, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure, agrégé de philosophie. 1 vol. illustré.
- Herbert Spencer**, par EDMOND PARISOT, docteur ès lettres, professeur de philosophie au collège de Toul. 1 vol. illustré.
- Berkeley**, par MAXIME DAVID, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure, professeur agrégé de philosophie au Lycée d'Avignon. 1 vol. illustré.



BERKELEY

BERKELEY

I

SA VIE ET SES ÉCRITS (1)

GEORGE Berkeley naquit en 1685, à Dysert, dans le comté irlandais de Kilkenny, d'une famille d'origine anglaise. « J'étais défiant à l'âge de huit ans, écrit-il dans son *Commonplace Book* (ce précieux livre de notes que, de 1705 à 1708, il rédigeait à son propre usage), et par

~~~~~

(1) Pour la biographie du philosophe, nous renvoyons le lecteur à l'introduction placée par A. Campbell Fraser en tête de son édition la plus récente des *Œuvres complètes de Berkeley* (4 vol., Oxford, Clarendon Press, 1901), ou encore au quatrième volume (*Life and Letters*) de son édition antérieure (4 vol., Oxford, Clarendon Press, 1871). C'est de cet important travail que procède l'introduction de MM. Beaujourn et Parodi à leur traduction d'*Œuvres choisies de Berkeley* (Paris, Alcan, 1895). Toutes nos citations de Fraser se rapportent à l'édition de 1901.



suite naturellement porté vers les nouvelles doctrines (1). » En 1700, l'adolescent précoce devient l'élève de la grande université de Dublin, Trinity College : on y étudiait Descartes, Locke, Newton. Berkeley y passa treize ans, comme élève d'abord, puis comme maître. C'est là qu'il découvrit, âgé d'une vingtaine d'années, le grand *principe*, qui devait à ses yeux renouveler toute la philosophie. Ses camarades se demandaient, en ce temps, s'il serait le plus bel esprit ou le plus grand sot qui sortirait de l'université.

En 1709, Berkeley prend les ordres; la même année, il publie le premier ouvrage signé de son nom (2) : c'est le fameux *Essai sur une nouvelle théorie de la vision*. A dessein, le « principe » n'y était pas encore explicitement dévoilé : Berkeley, désirant convaincre, craignait d'effrayer le public par une exposition trop brusque. Mais, l'année suivante, la nouvelle philosophie apparaît dans tout son jour : Berkeley publie son *Traité des principes de la connaissance humaine, où sont examinées les principales causes d'erreur et de difficulté dans les sciences, ainsi que les fondements du scepticisme, de l'athéisme et de l'irrégion* (3).

Cette révélation n'eut pas les effets qu'en attendait son auteur. Ayant demandé à son ami Sir John Percival de lui trouver à Londres des lecteurs et des critiques, Berkeley en recevait la réponse suivante (4) : « Je n'ai fait que nommer le sujet de votre livre des *Principes* à quelques ingénieux amis que j'ai, et aussitôt ils le tournèrent en ridicule, tout en refusant de le lire : ce que j'en'ai pu encore obtenir d'un seul. Un médecin de ma connaissance entreprit de décrire votre personne, et soutint qu'il fallait que vous fussiez fou, et que vous devriez prendre des remèdes. Un évêque vous prit en pitié, de ce qu'un désir

---

(1) *Commonplace Book* (désormais *Cpl. B.*), p. 79, § 758. Nous citons la page d'après l'édition Fraser de 1901 et le numéro d'après la traduction Gourgl (Paris, Alcan, 1908).

(2) Deux ans auparavant, deux petits traités en latin, *Arithmetica* et *Miscellanea mathematica*, avaient paru sans nom d'auteur.

(3) Le volume était annoncé comme formant la première partie du *Traité*; Berkeley ayant perdu, en voyage, le manuscrit commence de la seconde, l'ouvrage ne fut jamais achevé.

(4) Fraser, t. I, p. xxxiv.

vaniteux de lancer quelque chose de nouveau vous eût engagé à une telle entreprise; et quand je vous justifiai sur cette partie de votre caractère, et que j'énumérai en outre d'autres qualités méritoires que vous possédez, il dit ne plus savoir que penser de vous. Un autre me dit qu'un homme ingénieux ne devait pas être découragé d'exercer sa verve, et qu'on n'avait pas fait moins grand cas d'erasme pour avoir écrit à la louange de la folie; mais que vous n'êtes pas allé aussi loin qu'un gentleman de la ville, lequel affirme non seulement qu'il n'existe rien de tel que la Matière, mais que nous-mêmes n'avons pas la moindre existence. »

En 1713, Berkeley vient lui-même à Londres : après la studieuse paix de Trinity College, c'est une nouvelle période qui s'ouvre (1). Bien accueilli par ses compatriotes Steele et Swift, il entre en relations avec les célébrités littéraires de l'époque. Cette année même, il publie ses *Dialogues d'Hylas et de Philonous*, où la doctrine du *Traité* reparait, non plus sous une forme dogmatique, mais sous l'aspect séduisant de dialogues platoniciens : Hylas, contradicteur têtue, mais sincère, y défend en vain, jusqu'à sa conversion finale, l'existence de la substance matérielle. C'est un beau livre de propagande philosophique, à la fois ardente, habile et lucide. Le titre complet de l'ouvrage en signalait adroitement le dessein pieux et utile, sans en mentionner la thèse paradoxale : Trois Dialogues entre Hylas et Philonous, dont l'objet est de démontrer clairement la réalité et la perfection de la connaissance humaine, la nature incorporelle de l'âme et l'immédiate Providence d'une Divinité, contre les sceptiques et les athées; et aussi de faire connaître une méthode pour rendre les sciences plus simples, plus utiles et plus courtes. L'élégant métaphysicien rencontra plus d'admirateurs que de disciples : le public eut l'oreille encore plus dure qu'Hylas. Les philosophes ne se rendirent pas davantage : malgré les instances de Berkeley, et à son grand dépit,

---

(1) L'année précédente, Berkeley avait prononcé, dans la chapelle du collège, son sermon sur l'obéissance passive. Ce discours le rendit suspect de sentiments jacobites : ce qui devait, un peu plus tard, l'empêcher quelque temps d'obtenir un poste ecclésiastique. C'est dans ce sermon qu'il faudrait aller chercher la morale théorique de Berkeley, que M. Fraser nomme un « utilitarisme théologique ».

l'illustre Clarke refusait également de réfuter l'immatérialisme ou de l'embrasser.

C'est ici que se placent les voyages de Berkeley : dix mois passés en France et en Italie (1713-1714), comme chapelain de Lord Peterborough, chargé d'une ambassade extraordinaire en Sicile; puis, après un retour, nouveau voyage en Italie (1716-1721), comme précepteur du fils d'un évêque irlandais. Berkeley visita Rome et Naples : son journal de voyage témoigne d'un vif goût pour les arts et l'antiquité. Mais le philosophe, en lui, n'était pas mort : en revenant d'Italie, il s'arrête à Lyon pour écrire, en réponse à une question proposée par l'Académie des Sciences de Paris, sur la cause du mouvement, son curieux *De Motu*; le traité paraît, dès son retour à Londres, en 1721 (1).

Un triste spectacle y attendait Berkeley : celui de la démoralisation et des désastres produits par la banqueroute de la Compagnie de la Mer du Sud. Il réfléchit dès lors passionnément aux questions sociales, qui ne se séparèrent jamais, dans son esprit, des questions morales et religieuses : son *Essai sur les moyens de prévenir la ruine de la Grande Bretagne* (1721) est le premier symptôme de cet idéalisme philanthropique et chrétien, qui allait bientôt le jeter dans la plus extraordinaire équipée. Une lettre à Percival, datée de mars 1723, nous révèle son dessein : jugeant l'Europe irrémédiablement corrompue, Berkeley tournait son espoir vers l'Amérique : il voulait fonder, dans le site idyllique des îles Bermudes, un collège destiné à la formation des missionnaires, sorte de foyer du christianisme et de la science, d'où devait rayonner sur le monde une civilisation régénérée. Cette idée s'empara entièrement de lui : l'héritage inattendu de Vanessa, l'amie de Swift, sembla venir à point pour en favoriser l'exécution. Berkeley, enthousiaste, chantait en vers son projet. Nommé, non sans difficultés, doyen de Derry, il réclamait instamment qu'on le déchargeât de son poste : « Mon cœur se brisera, écrivait-il à Swift, si je dois rester doyen en Irlande. » Revenu à Londres, il expose son plan dans

~~~~~

(1) Le *De Motu* n'obtint pas de récompense; on ne sait d'ailleurs s'il fut présenté à l'Académie.



GEORGES BERKELEY
D'après le tableau de Vanderbank.

une brochure (1), obtient des encouragements, des souscriptions, une charte du roi, et, sur un vote favorable de la Chambre des Communes, une promesse de vingt mille livres du ministre Robert Walpole. Enfin, en septembre 1728, fraîchement marié avec Anne Forster, qu'il avait choisie, écrit-il (2), « à cause de ses qualités d'esprit et de son goût sincère pour les livres », Berkeley, sans plus attendre, afin de couper court aux doutes naissants du public, fait voile pour le Nouveau Monde, avec sa femme, quelques compagnons et une bibliothèque de vingt mille volumes.

Il ne devait jamais fouler le sol des Bermudes : s'étant arrêté à Rhode Island pour hiverner, il y passa plus de deux ans, d'abord à Newport, la capitale de l'île, puis dans sa rustique maison de Whitehall, qu'il fit construire, attendant en vain le paiement du subside promis, heureux d'ailleurs de sa vie calme, agreste et domestique, lisant beaucoup, méditant au bord de la mer, prêchant de temps en temps à Newport, recevant la visite des missionnaires et, notamment, de son disciple américain Samuel Johnson. C'est à Rhode Island que furent composés les sept dialogues d'*Alciphron* ou le *petit Philosophe* : ce nom méprisant désigne les libres-penseurs, que Berkeley déteste, et dont il réfute longuement les doctrines (3). Un jour enfin, Gibson, évêque de Londres, demandant à Walpole une réponse définitive au sujet du subside, le premier ministre d'Angleterre lui répondit : « Si vous me questionnez comme ministre, je dois et je puis vous assurer que l'argent sera payé sans le moindre doute, dès que l'intérêt public le permettra ; mais si vous me demandez, comme à un ami, si le doyen Berkeley doit demeurer en Amérique, à attendre le paiement de vingt mille livres, je lui fais dire,

(1) *Proposition pour le développement des Eglises dans nos possessions lointaines et pour la conversion des sauvages au christianisme par la fondation d'un collège dans les îles Summer, autrement appelées îles de Bermuda* (1725).

(2) Lettre à Percival (Fraser. t. I, p. LIII).

(3) *Alciphron* ou le *petit philosophe*, en sept dialogues, contenant une apologie de la religion chrétienne contre ceux qu'on appelle libres-penseurs (1^{re} éd., Londres, 1732). Longtemps auparavant, en 1713, Berkeley avait publié dans le journal *The Guardian* une série d'articles contre les libres-penseurs, notamment contre A. Collins. Dans l'*Alciphron* sont spécialement visés, en outre, Mandeville et Shaftesbury.

de toutes mes forces, qu'il retourne chez lui en Europe et renonce à ses espoirs présents (1). » Ce fut un rude coup pour Berkeley.

Au début de 1732, il débarquait en Angleterre et se fixait à Londres, avec sa femme et son petit enfant. La publication de l'*Alciphron*, accompagné d'une troisième édition de l'*Essai sur la vision*, ayant donné naissance à diverses critiques, Berkeley écrivit, en réponse à une lettre anonyme parue dans un journal de Londres, une courte *Défense et explication de la théorie de la vision* (2); puis, prenant contre les mathématiciens libres-penseurs une offensive hardie, il lance contre eux son *Analyste*, singulier opuscule, où les obscurités du calcul newtonien des fluxions sont exploitées au profit des mystères du christianisme! En voici le titre complet : *L'Analyste, ou Discours adressé à un mathématicien incroyant* (c'est du fameux Halley qu'il s'agit), où l'on examine si l'objet, les principes et les conséquences de l'analyse moderne sont plus distinctement conçus, ou déduits avec plus d'évidence, que les mystères religieux et les choses de foi (1734). L'*Analyste* fut le point de départ d'une polémique générale, essentiellement mathématique : Berkeley renonça bientôt à s'y mêler (3).

Depuis 1734, il n'était plus à Londres : nommé, à cette époque, évêque de Cloyne, en Irlande, il passa dans ce pauvre diocèse la dernière période de sa vie. La plus grande partie de la population était catholique : l'évêque anglican sut se la concilier par sa tolérance et son zèle charitable. L'Irlande était misérable : il travailla avec ardeur à son relèvement. C'est dans ce but qu'il écrit son *Querist* (le Questionneur), dont les trois parties, parues successivement à Dublin, sous nom d'auteur, de 1735 à 1737, exprimaient, sous forme de questionnaire, ses idées sur l'économie sociale et le problème irlandais;

(1) Fraser, t. I, p. LVIII.

(2) Titre complet : *Défense et explication de la théorie de la vision, ou du langage visuel montrant la Présence et la Providence immédiates d'une Divinité*; par l'auteur d'*Alciphron* ou le petit Philosophe (1733).

(3) Il soutint d'abord la thèse de l'*Analyste* dans deux petits écrits : la *Défense de la libre-pensée en mathématiques, en réponse à un pamphlet de Philalèthes Cantabrigiensis* [J. Jurin], et les *Raisons de ne pas répondre à la complète réponse de M. Walton* (1735).

publie, dans le journal de Dublin, une *Lettre sur une Banque nationale d'Irlande* (1737), et va lui-même soutenir ses vues à la Chambre irlandaise des Lords. Également soucieux des intérêts spirituels de ses compatriotes, il dénonce, dans un *Discours aux magistrats et aux autorités à l'occasion de la licence et de l'irrégulation énormes de ce temps*, la récente fondation d'un club de libres-penseurs.

Sa bienfaisance et son enthousiasme allaient d'ailleurs trouver une nouvelle occasion de s'exercer. En 1740, une épidémie, succédant à une famine, désola l'Irlande. Berkeley se souvint d'un remède américain, qu'il avait éprouvé à Rhode Island : il fit boire aux malades de l'eau de goudron, obtint, dans les cas les plus divers, d'admirables résultats, crut avoir découvert une panacée. Telle fut l'origine de cet étrange livre qui s'appelle : *Siris* (1), *chaîne de réflexions et de recherches philosophiques concernant les vertus de l'eau de goudron, ainsi que divers autres sujets connexes et qui naissent les uns des autres* (1744). Berkeley, parti d'une utopie médicale, s'y élève par degrés jusqu'aux plus hauts sommets d'une métaphysique abstruse et mystique, dont ses précédents ouvrages ne contenaient, au plus, que le germe. Le public, au rebours des lecteurs d'aujourd'hui, ne prêta que peu d'attention à la partie métaphysique de l'ouvrage, mais se passionna pour la partie médicale. La *Siris* fut traduite, intégralement ou partiellement, en français, en allemand, en hollandais, en portugais; d'innombrables brochures attaquèrent ou soutinrent le nouveau remède (2). Un dispensaire d'eau de goudron s'ouvrit à Londres; la mode se mit de la partie. « Il est impossible, dit un contemporain (3), d'écrire maintenant une lettre sans teindre l'encre avec de l'eau de goudron. C'est le commun sujet de conversation, chez le riche comme chez le pauvre, en haut comme en bas de la société, et l'évêque de Cloyne en a fait quelque chose

(1) Du grec *seira*, chaîne. Ce mot et le suivant ne figurent que dans la deuxième édition.

(2) Berkeley fit encore paraître trois lettres à Thomas Prior, et une autre au rév. docteur Hales, *sur les vertus de l'eau de goudron* (1744-47), et, en 1752, de *Nouvelles pensées sur l'eau de goudron*.

(3) Lettre de Duncombe à l'archevêque Herring, juin 1744 (l'raser, t. III, p. 131).

d'aussi *fashionable* que d'aller à Vauxhall ou à Ranelagh. Pourtant la Faculté en général et toute la bande des apothicaires sont fort en colère à la fois contre l'auteur et contre le livre : ce qui fait supposer à bien des gens que ce doit être une bonne chose. »

La *Siris* est le dernier ouvrage philosophique de Berkeley. Il ne se consacra plus, désormais, qu'à l'éducation de ses fils et à la mission sociale dont il se regardait comme investi. Lors du soulèvement jacobite de 1745, sa *Lettre aux catholiques irlandais du diocèse de Cloyne*, d'un remarquable libéralisme, exhorte les habitants au maintien de la paix publique. Le même esprit anime, quelques années plus tard, la brochure intitulée : *Un mot aux sages, ou exhortation au clergé catholique romain d'Irlande par un membre de l'Eglise établie* (1749), et les courtes *Maximes sur le patriotisme* (1750) : Berkeley fait appel à la collaboration des protestants et des catholiques en vue de la prospérité irlandaise. Vers 1750, sa santé s'altère : frappé au cœur par la mort de son fils William, qui survint l'année suivante, il résolut d'aller finir ses jours dans la calme cité d'Oxford. Il eut encore le temps, durant les quelques mois qu'il y vécut, de faire paraître des *Mélanges*, recueil de divers opuscules antérieurement publiés (1), et une troisième édition, corrigée, de l'*Alciphron*. Le 14 janvier 1753, la paralysie générale l'emporte soudain, à l'âge de soixante-huit ans.

De cette vie, brièvement résumée, une belle physionomie se dégage.

Le trait dominant du caractère de Berkeley, c'est la faculté de l'enthousiasme, mise au service d'une bienfaisance active. L'eau de goudron, le projet des Bermudes, l'immatérialisme lui-même, ne sont que les découvertes successives d'un même génie ardemment humanitaire. Ce n'est pas uniquement par curiosité intellectuelle que Berkeley s'est fait métaphysicien : on peut appliquer à toute son œuvre ce mot de son *Commonplace Book* : *The whole directed to practise and morality* (2). L'athéisme,

(1) A l'exception des *Nouvelles pensées sur l'eau de goudron*.

(2) *Cpl. B.*, p. 92, § 901.

le septicisme : voilà, dès le principe, les ennemis que combat Berkeley; il va de soi qu'à ses yeux les intérêts de la religion se confondent avec ceux du genre humain. L'immatérialisme ne se recommande pas seulement par sa véracité, mais par les services qu'il rend à la morale, au christianisme : c'est une philosophie de prêtre, à cent lieues, par l'inspiration, de celle d'un David Hume. Nous verrons d'ailleurs que Berkeley, qui ne nomme nulle part ce terrible successeur et ne paraît pas l'avoir connu, en a d'avance condamné la subversive doctrine. Non certes qu'il fût lui-même un de ces esprits timorés, qui craignent d'aller jusqu'au bout de leurs idées : son entreprise philosophique témoigne d'une admirable audace. Seulement, derrière sa métaphysique, il y a comme un arrière-fond de certitudes théologiques, que jamais son doute n'effleura : nul conflit, chez lui, entre la philosophie et la foi; au contraire, la religion tient en réserve, toutes prêtes, des solutions triomphantes aux difficultés qui naîtront de la réflexion philosophique, et qui, pour Berkeley, ne seront pas même des difficultés. La critique la plus hardie s'employant en faveur des croyances traditionnelles : telle nous apparaît la tâche de Berkeley.

Ce penseur intrépide, épris de sincérité et de candeur intellectuelle, présente encore un remarquable trait de caractère : c'est l'habileté qu'il dépense pour persuader. « Celui qui veut amener une autre personne à partager son opinion, écrit-il dans son *Commonplace Book* (1), doit d'abord feindre d'être d'accord avec elle, et lui complaire, en adoptant sa manière de parler. » Et il ajoute : « Dès mon enfance, j'avais en ce sens un inexplicable tour d'esprit. » Nous avons vu comment, déjà en pleine possession de sa doctrine, Berkeley, dans l'*Essai sur la Vision*, se garde bien d'en révéler le principe, et même s'exprime, d'un bout à l'autre, dans un langage qu'il sait inexact, mais seul accessible au sens commun. Nulle précaution ne lui paraît de trop, s'il s'agit d'insinuer la vérité dans les cœurs. Ses contemporains le prirent pour un génie paradoxal, avide d'étonner : rien de plus étranger à sa nature. S'il bouleverse les préjugés, c'est, en quelque sorte, malgré lui, et en s'efforçant toujours de montrer

(1) *Cpl. B.*, p. 92, §§ 898-9.

qu'au fond sa théorie n'a rien d'un paradoxe. Ce n'est pas d'étonner le lecteur, c'est plutôt de le rassurer qu'il se soucie (1). Ainsi la souple adresse de Berkeley n'est qu'une ruse de sa ferveur : un souffle de prosélytisme anime son œuvre; s'il cherche à plaire, c'est encore pour convaincre. Au reste, nulle vanité : « Je ne m'étonne pas, dit-il encore (2), de la sagacité dont je fais preuve en découvrant la vérité, évidente bien que surprenante : je m'étonne bien plutôt de la stupide inadvertance qui m'a empêché de la découvrir auparavant. »

Enfin, ce grand esprit *candide*, dont la confiance paraît parfois un peu naïve, lorsqu'il espère, par un collège de missionnaires, par un nouveau remède ou par une nouvelle métaphysique, modifier profondément le sort de l'humanité, cet ingénu philanthrope est d'un naturel fort caustique. Voyez, par exemple, comment, dans son *Common-place Book*, il traite les mathématiciens, et ce conseil qu'il se donne à lui-même : « Faire preuve, en toutes circonstances, de la plus grande modération; réfuter les mathématiciens avec la plus grande civilité et le plus grand respect; ne pas les appeler nihilistes (*Nihilarians*). — Brider mon tempérament satirique (3). » Il est vrai que c'est là, surtout, un trait de jeunesse : plus tard, et notamment dans la *Siris*, l'ironie fait place à un ton de gravité sereine. Pourtant, il est une catégorie d'adversaires, envers lesquels cet homme doux et excellent se révéla toujours capable de quelque âpreté : nous voulons parler des libres-penseurs. Dans l'*Alciphron*, la courtoisie du dialogue cache à peine la véhémence des sentiments. Ailleurs, il n'hésite pas à s'en prendre à Halley (le « mathématicien incroyant » de l'*Analyste*), bien qu'aucun ouvrage de ce dernier ne fasse profession d'irrégion, et sur la seule foi du bruit public. Durant son premier séjour à Londres, il pénètre, sous prétexte de s'instruire, dans un club de libres-penseurs soi-disant déistes, et il y entend le célèbre Anthony Collins se vanter de posséder une « démonstra-

(1) Noter, en particulier, cette indication du *Cpl. B.* (p. 41, § 328) : « Prendre les plus grandes précautions pour ne pas donner le moindre sujet d'offense à l'Eglise et aux hommes d'Eglise. »

(2) *Cpl. B.*, p. 80, § 770. Cf. *ibid.*, p. 37, § 290; p. 92, § 900.

(3) *Cpl. B.*, p. 32, §§ 245-6.

tion » contre l'existence de Dieu (1) : il s'en indigne, et écrit, dans le journal *The Guardian*, que « si jamais homme mérita de se voir refuser la commune jouissance de l'air et de l'eau, c'est bien l'auteur du *Discours sur la Libre-Pensée* (2) ». L'homme qu'il traitait en criminel avait naguère reçu de Locke de vives marques d'estime et d'amitié : Berkeley ne cède-t-il pas, comme son biographe lui-même semble près de l'admettre (3), à quelque excès de son pieux zèle ? Quoi qu'il en soit, son emportement, comme tout à l'heure son habileté, n'est que l'effet de cet enthousiasme actif, où nous avons vu le trait essentiel de sa nature. Le mot d'idéalisme, par lequel on désigne sa doctrine métaphysique, convient, en un autre sens, à sa disposition morale : avant d'examiner la philosophie de Berkeley, nous devons essayer de faire brièvement revivre ce caractère ardent et séduisant.

(1) L'*Avertissement* de l'*Alciphron* fait allusion à ce fait. Voir la note de Fraser, t. II, p. 23-4.

(2) Fraser, t. IV, p. 142.

(3) Fraser, t. III, p. 5.

SA PHILOSOPHIE

La philosophie de Berkeley peut être, pour la commodité de l'exposition, divisée en trois moments. La première pièce de cette philosophie, c'est la théorie de la vision. Au moment où l'auteur la publie, il a déjà élaboré tout son système : le *Commonplace Book* en fait foi; pourtant, ce système, l'*Essai sur la vision* ne fait encore que l'amorcer : on peut donc considérer à part la théorie qui y est soutenue. — Le second moment comprend les œuvres où apparaît en plein la métaphysique « immatérialiste », c'est-à-dire, essentiellement, le *Traité des principes de la connaissance* et les *Dialogues d'Hylas et de Philonous*, mais aussi le *De Motu* (bien que cet écrit, ne traitant qu'un problème spécial, laisse dans l'ombre, volontairement, toute une face de la doctrine) et même, malgré sa date bien plus récente, l'*Alciphron*, où d'ailleurs la métaphysique proprement dite tient relativement peu de place. En dépit de quelques nuances, que nous indiquerons, l'unité de ce second moment ne fait pas de doute. — Enfin, une dernière période de la philosophie de Berkeley est représentée par les conceptions néo-platoniciennes et mystiques de la Siris. Quel rapport soutiennent-elles avec la doctrine antérieure? C'est une question que nous retrouverons. Mais dès maintenant nous devons éviter de présenter cette triple division comme une séparation tranchée : la pensée de Berkeley offre, sinon une unité parfaite, du moins une profonde continuité. Un fait, entre autres, le prouve : c'est que les notes du *Commonplace Book*, jetées sur le papier entre vingt et vingt-trois ans, nous aident à comprendre, non seulement la doctrine du *Traité* et des *Dialogues*, dont elles sont le plus vivant commentaire, mais

(1) Pour l'interprétation qui suit, nous devons beaucoup aux leçons inédites de M. Lévy-Bruhl sur la philosophie anglaise du XVIII^e siècle (Sorbonne, 1906-1907).

ge mesure, celle de la *Siris*. Avec leurs
it libre et direct, avec leurs contra-
nous révèlent parfois, d'une façon
ces divergentes de la doctrine (1), ces
uvailles sont un des plus beaux docu-
le travail d'invention philosophique.

Théorie de la Vision

Le but de l'*Essai sur la vision* est de montrer en quoi consiste notre perception visuelle de la distance, de la grandeur et de la position des objets. Primitivement, la perception de ces qualités n'appartient qu'au tact, non à la vue. Plus tard seulement, à la suite d'expériences répétées, une association finit par s'établir entre les idées de distance, de grandeur, etc., et certaines sensations visuelles (ou certaines sensations musculaires correspondant aux mouvements des yeux) : dès lors, ces dernières, par les idées qu'elles suggèrent immédiatement, suffisent à nous faire juger de la grandeur, de la position, de la distance. Mais si la vue perçoit ces qualités, ce n'est jamais qu'à la façon dont nous voyons la honte sur un visage : nous croyons *voir* la distance ou la grandeur, en réalité nous n'en voyons que les signes. — Prenons, par exemple, la perception visuelle de la distance. En quoi consiste-t-elle ? Tout d'abord, — et ceci n'est pas, quoi qu'on dise souvent, la nouveauté découverte par Berkeley, mais seulement le point de départ de ses recherches (2), — la vue ne saurait avoir une sensation immédiate de la distance ; celle-ci n'étant, en effet, qu'une ligne perpendiculaire à l'œil, le point unique qu'elle projette sur le fond de l'œil demeure le même lorsqu'elle change. D'où vient donc que pourtant nous jugions par la vue de la distance des objets ? L'explication ordinairement admise est une explication mathématique : nous calculerions la distance, soit d'après l'angle des axes optiques, soit d'après la divergence des

(1) Cf. Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 255-257.

(2) Comme le fait remarquer Fraser, t. I, p. 99. « Il est, je crois, admis par tout le monde, dit Berkeley, que la distance, en soi et immédiatement, ne peut être vue ».

rayons lumineux. Tout l'effort de Berkeley consiste à combattre ce type d'explication. Ces lignes, quand donc les percevons-nous? Ce calcul, quand donc l'opérons-nous? Jamais. Il suffit pour s'en convaincre de regarder en soi-même : si nous faisons de la géométrie quand nous percevons les distances, *nous le saurions*, car parler d'un raisonnement inconscient serait absurde. Comment, d'ailleurs, percevrions-nous ce qui, comme les lignes et les angles, n'a pas d'existence réelle? L'explication mathématique est donc fautive en son principe : elle est, de plus, incapable de résoudre certaines difficultés d'optique, qui disparaîtront, au contraire, dans la théorie de Berkeley. — Si notre perception visuelle de la distance n'est ni une sensation immédiate, ni le résultat d'un calcul, qu'est-elle donc? C'est une « idée » tactile, *suggérée* par certaines sensations visuelles, ou par certaines sensations (musculaires) accompagnant la vision, auxquelles une constante expérience l'a préalablement associée. Cette explication, admise d'ordinaire pour le cas des très grandes distances, s'applique également aux autres cas. Les données immédiates qui suggèrent la distance, ce sont les sensations que nous font éprouver les mouvements d'accommodation de nos yeux; c'est aussi, dans certains cas, le degré de clarté ou de confusion de l'image. Ces données nous font juger de la distance, parce qu'elles y sont liées : mais le lien dont il s'agit n'est nullement une « connexion intrinsèque », qui ferait du jugement de distance la conclusion d'un raisonnement; c'est une association purement empirique. — *Mutatis mutandis*, c'est-à-dire en changeant la liste des données visuelles qui servent de signes, la même théorie s'applique à la perception de la grandeur et à celle de la position.

J'éprouve telle sensation visuelle (1) : cette sensation signifie pour moi telle distance; la correspondance ne m'est révélée que par l'expérience, et rien n'empêcherait qu'elle fût tout autre. Nous ne saisissons pas, *il n'y a pas* de connexion intrinsèque entre cette idée de distance et la sensation visuelle qui l'évoque : c'est là un des thèmes de l'*Essai*, et la portée métaphysique en est grande. Il suffira à Berkeley d'étendre cette remarque à tous les phénomènes,

(1) Ou telle sensation musculaire résultant du mouvement des yeux.

en l'approfondissant dans un sens empiriste, pour ne plus voir dans les lois naturelles que des rapports non seulement synthétiques (au sens kantien du mot), mais même foncièrement accidentels : n'importe quel fait pourrait venir avant, après, avec n'importe quel autre ; les lois pourraient être autres qu'elles ne sont, ou même ne pas être du tout, pour peu que Dieu l'eût voulu. Mais, pour l'instant, Berkeley ne développe pas encore ces extrêmes conséquences métaphysiques : il se contente de soutenir avec insistance une thèse psychologique, qui, du moins dans sa pensée, les contient en germe, et où tout ce qui précède nous achemine : c'est celle de l'*hétérogénéité radicale entre la vue et le toucher*. L'étendue visuelle n'a rien de commun avec l'étendue tactile : il n'y a pas une *idée* qui appartienne à la fois aux deux sens. La vue n'a d'autre objet propre que la lumière et les couleurs : elle ne saisit directement ni la distance, ni la figure, ni le mouvement, ni même, d'après certains passages, l'extériorité, l'espace ; ou, si l'on peut parler d'idées visuelles de l'étendue, de la figure, du mouvement, toujours est-il qu'elles sont spécifiquement distinctes des idées tactiles de même nom. Les preuves apportées par Berkeley en faveur de cette théorie reviennent toujours à invoquer l'expérience interne ; il se prévaut aussi du célèbre problème de Molyneux et de la solution, soi-disant définitive, qu'en ont proposée Locke et Molyneux lui-même : un aveugle-né, qui recouvrerait la vue, et qu'on mettrait en présence d'un cube et d'une sphère, ne saurait, par la vue seule, et avant de les avoir touchés, décider lequel des deux objets est une sphère et lequel un cube. Berkeley voit là une vérification quasi expérimentale de sa théorie : il est vrai que cette *expérience*, et les expériences analogues, dont l'hypothèse revient à tout instant dans l'*Essai*, n'étaient encore que purement imaginaires ; plus tard seulement, Berkeley eut connaissance d'observations réelles, parfaitement identiques, qui parurent confirmer avec éclat la « nouvelle théorie de la vision (1) ».

(1) Voir l'Appendice à la seconde édition de l'*Essai* (Fraser, t. I, p. 210) et la *Défense et explication de la théorie de la vision* (Fraser, t. II, p. 410), dont le dernier paragraphe contient un résumé de la fameuse observation de Cheselden. Nous disons que ces observations *parurent* confirmer la théorie de Berkeley, car on reconnaît aujourd'hui

Les données tactiles et visuelles sont respectivement irréductibles; mais, si l'introspection la plus simple suffit à le montrer, d'où vient donc, chez tant d'esprits, l'illusion contraire? Nous allons ici encore voir émerger une des idées directrices de la philosophie de Berkeley. « Je suis disposé à penser que, lorsqu'on parle de l'étendue comme d'une idée commune aux deux sens, c'est en supposant tacitement que nous pouvons détacher l'étendue de toutes les autres qualités tangibles et visibles et en former ainsi une idée abstraite, idée qui serait commune à la fois à la vue et au toucher (1). » Or, cette idée de l'étendue abstraite — et disons même tout de suite : toute idée abstraite du même genre — est une pure chimère. Regardons en nous-même : nous verrons bien qu'il n'y a pas moyen de concevoir une étendue qui ne serait ni noire ni blanche, ni rugueuse ni polie, etc... « Après des tentatives réitérées pour saisir l'idée générale de triangle, j'ai constaté qu'elle était tout à fait incompréhensible (2) », et Locke, sur ce point, s'est gravement trompé. Berkeley renvoie d'ailleurs à de plus amples développements : nous retrouverons dans l'introduction du *Traité* l'exposition complète de ce nominalisme, qui lui tient tant à cœur, et qui, dès maintenant, gît au fond de sa doctrine sur les rapports de la vue et du tact. — Notons encore, cependant, que les preuves invoquées par Berkeley en faveur de son nominalisme sont précisément de même nature que celles qui fondent toutes ses autres thèses : elles sont empruntées à l'expérience interne, à l'intuition psychologique. Que le lecteur observe ce qui se passe en lui, et dise si j'ai raison : cette invitation perpétuelle est caractéristique de la *méthode* de Berkeley. « Les idées abstraites sont inconcevables », cela signifie : je n'arrive pas, moi, à les concevoir; essayez vous-même. « Vos métaphysiciens et vos théoriciens semblent posséder des facultés différentes de celles des hommes ordinaires, quand ils parlent des triangles... généraux et abstraits (3) » :

Locke

~~~~~  
ce qu'il y a de hâtif dans l'interprétation courante qu'on en donnait. Cf. notamment Paul Janet, *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, t. II, pp. 169-188.

(1) *Essai sur la vision*, § 122 (traduction française, p. 81).

(2) *Ibid.*, § 125 (traduction française, p. 82).

(3) *Ibid.*, § 125 (traduction française, p. 84).

ce genre d'ironie lui est familier. L'intuition interne, directe, voilà sur quoi s'appuient, et la théorie de la vision, et la négation des idées abstraites, et (nous le verrons) l'immatérialisme lui-même. Mais pourquoi donc tout le monde ne pratique-t-il pas spontanément cette méthode aussi infaillible que facile? C'est que, pour voir clair en soi-même, il importe d'abord d'« *écarter le voile des mots* ». Le langage, comme on le verra dans l'introduction du *Traité*, produit des illusions nombreuses et funestes : la « doctrine des idées abstraites » est son pire méfait. Berkeley exhorte à maintes reprises son lecteur à ne pas s'en tenir au texte de l'*Essai* : le langage trahit nécessairement sa pensée, enveloppe de contradictions apparentes, superficielles, les conceptions que l'expérience interne rendrait immédiatement claires jusqu'à l'évidence. Cette sorte d'intuitionnisme, cette défiance envers le langage, d'autres points encore, font penser, par instants, en dépit de profondes différences qu'il serait superflu de souligner, à la philosophie de M. Bergson (1).

La dernière partie de l'*Essai* est consacrée à démontrer cette thèse, que la géométrie ne se rapporte pas à l'étendue visible, mais bien à l'étendue tangible; ce n'est qu'un « corollaire » de la théorie de la vision. La véritable conclusion de l'ouvrage doit être cherchée un peu plus haut (§§ 147-148); elle est contenue dans cette formule : « *Les objets propres de la vision constituent le langage universel de la nature.* » Ici se dévoile l'arrière-pensée métaphysique (et théologique) de l'auteur. Nos sensations visuelles sont les signes des objets, et des signes d'une merveilleuse utilité : par leur connexion, tout empirique, mais régulière, avec les idées tactiles, elles deviennent pour notre action des guides infaillibles. Mais d'où viendrait, entre les différentes classes de données sensorielles, cette liaison, à la fois constante et purement extrinsèque, sinon d'une Providence qui l'ait instituée pour le plus grand bien des hommes? Il faut admirer « l'art merveilleux, l'habileté avec laquelle la vue est adaptée aux fins et aux objets auxquels elle était évidemment destinée... », et tout cela nous fait « entrevoir, comme par une analogie lointaine et un vague pressentiment, des choses qui sont placées

---

(1) Cf. ci-dessous, p. 40, note 1.

au-dessus de ce que nous pouvons découvrir et comprendre avec certitude dans notre état présent. » La théorie de la vision nous mène jusqu'au bon Dieu : elle servira bien plus explicitement, dans l'*Alciphron* (vingt-trois ans après), à en démontrer l'existence ; et c'est dans un but franchement apologétique que Berkeley fera suivre ce dernier ouvrage d'une *Défense et explication de la théorie de la vision*.

Faut-il, après l'exposé qui précède, s'interroger longuement sur le rapport de la théorie de la vision avec la métaphysique immatérialiste ? Immatérialiste, Berkeley, nous le savons, l'est déjà : sans parler du *Commonplace Book*, deux paragraphes du *Traité* (§§ 43-44) l'attestent expressément. « C'est l'étude de cette difficulté [la difficulté d'expliquer, dans un système immatérialiste, la perception visuelle de la distance et de l'extériorité] qui a donné naissance à mon *Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, récemment publié... On a (aussi) prouvé dans ce traité que les objets propres de la vue n'existent pas en dehors de l'esprit, et ne sont pas non plus les images de choses extérieures. Si, d'un bout à l'autre du même ouvrage, le contraire est supposé vrai des objets tangibles, cela ne doit pas faire croire que cette erreur vulgaire fût requise pour établir la théorie qui y est exposée, mais c'est que l'examen et la réfutation de cette erreur dans un discours sur la vision dépassait mon dessein. De sorte que, à la stricte vérité, les idées de la vue, quand nous saisissons par elles la distance et les choses placées à distance, ne nous suggèrent ni ne nous désignent des choses existant réellement à distance, mais nous avertissent seulement que telles ou telles idées du toucher seront imprimées dans nos esprits au bout de tel ou tel intervalle de temps et en conséquence de telles ou telles actions. » Ainsi Berkeley, dans l'*Essai sur la vision*, n'a pas livré sa pensée tout entière : a-t-il par là rendu plus aisément saisissable ce qu'il en livrait ? Oui sans doute, puisque la théorie des perceptions acquises de la vue, surtout en ce qui concerne la distance, est devenue traditionnelle, et s'est fait admettre de penseurs qui, comme les Écossais, rejetaient entièrement l'immatérialisme. Pourtant, à y regarder d'un peu près, le parti qu'a pris Berkeley de parler provisoirement, dans l'*Essai*, le langage réaliste du sens commun, entraîne bien quelque ambiguïté. Peut-être n'est-ce pas assez dire : c'est dans l'esprit même de

Berkeley, si nous ne nous trompons, qu'une certaine confusion s'est quelquefois produite. Qu'on réfléchisse, par exemple, à cette phrase que nous venons de transcrire : « les objets propres de la vue n'existent pas en dehors de l'esprit » ; nous disons que le mot « en dehors » renferme une équivoque. S'agit-il de l'extériorité spatiale ? Alors, en effet, l'*Essai sur la vision* s'est proposé de montrer que cette extériorité n'appartient pas aux données immédiates de la vue. S'agit-il, au contraire, de l'extériorité absolue, qui serait celle d'une « matière » non-perçue par rapport à l'esprit ? Alors, l'*Essai sur la vision* ne répond pas à la question. En d'autres termes, si le caractère spatial des « idées » constituait un obstacle à l'immatérialisme, ce n'est pas seulement aux données visuelles, c'est aux données tactiles elles-mêmes qu'il faudrait le refuser ; et Berkeley n'y pouvait songer sans enlever tout leur sens aux explications proposées dans l'*Essai*. L'immatérialisme, en un mot, pourrait encore être vrai, si la théorie de la vision cessait de l'être : les perceptions visuelles pourraient être douées du caractère extensif que celle-ci leur conteste (sens spatial du mot extériorité) sans devenir pour autant les images de « choses » extérieures à l'esprit (sens réaliste du mot extériorité). C'est de quoi Berkeley lui-même n'a pas été sans se rendre compte. « *En admettant même*, dit Philonous, dans un passage des *Dialogues* qui vaut la peine d'être noté (1), *que la distance fût vraiment et immédiatement perçue par l'esprit*, il ne s'ensuivrait pas encore qu'elle existe hors de l'esprit. » Aussi, malgré la légitime tentation qu'on peut avoir de découvrir à l'*Essai* une portée métaphysique, et d'y voir une attaque, tout spécialement urgente, contre le réalisme naïf de la vision, malgré les indications formelles que Berkeley lui-même donne en ce sens, il ne faut pas présenter sans réserves la théorie de la vision comme un premier fragment et une application partielle du système immatérialiste : ce serait exagérer la solidarité logique des deux thèses. En fait, chacune des deux a pu être adoptée sans l'autre ; pour notre part, nous prendrions volontiers sur ce point l'exact contrepied des écossais. La critique de la substance matérielle conserve

(1) *Dialogues*, traduction française, p. 182.

toute sa force, abstraction faite de la théorie psychologique, ingénieuse, mais aujourd'hui fort discréditée, qui, chez Berkeley, sert à l'introduire (1).

### *L'immatérialisme*

Abordons maintenant l'immatérialisme, c'est-à-dire la doctrine du *Traité des principes de la connaissance humaine* et des *Dialogues d'Hylas et Philonous*. Mais, avant d'en développer les thèses essentielles, il nous faut revenir sur une conception déjà indiquée dans l'*Essai*, et qui se présente, chez Berkeley, en étroite connexion avec l'immatérialisme : nous voulons parler du nominalisme, autrement dit de la critique dirigée par Berkeley contre la « doctrine des idées abstraites » (2).

Quoi qu'en disent Locke et les autres philosophes, il n'y a rien, suivant Berkeley, qui puisse s'appeler idée générale et abstraite. Comment faut-il entendre cette négation? Il est une sorte d'abstraction que Berkeley ne songe pas à nier : c'est celle qui consiste à concevoir isolément une partie quelconque d'un tout, c'est-à-dire à séparer par la pensée ce qui est concrètement séparable. De même, Berkeley ne refuse pas à l'idée toute espèce de généralité; seulement cette généralité n'appartient pas à l'idée prise en elle-même : elle réside uniquement dans une certaine manière de l'envisager. Soit, par exemple, l'idée de triangle, sur laquelle raisonne le géomètre : est-elle, comme on le dit, l'idée d'un triangle qui ne serait ni isocèle ni équilatéral, ni scalène? Non, car une telle idée serait contradictoire (*inconsistent*) : nul ne peut la former. Il n'y a donc dans l'esprit du géomètre qu'une idée « particulière ». Et néanmoins la géométrie conserve son universalité : car, si l'idée du triangle ne peut être en elle-même que particulière, elle peut être « générale quant à sa signification » (3) ; l'idée

(1) La fortune de cette théorie est singulière : de paradoxale elle est devenue classique, et l'est restée jusqu'à nos jours; mais elle « ne paraît pas devoir résister aux assauts multipliés de la psychologie contemporaine ». Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 240.

(2) Voir surtout l'Introduction des *Principes* (omise, on ne sait pourquoi, dans la traduction de Renouvier).

(3) *Traité*, Introduction, § 12.

d'un certain triangle peut servir à représenter *n'importe quel triangle*. Berkeley ne conteste donc pas l'existence d'idées générales, à condition qu'on mette la généralité, non dans l'idée elle-même, mais dans son rapport avec les autres idées du même genre, auxquelles elle sert de substitut. Ce qui lui paraît inadmissible, c'est l'existence d'idées générales et *abstraites*, au sens où abstrait est synonyme d'indéterminé : telle l'idée d'un mouvement qui ne serait ni rapide ni lent, et auquel on ne pourrait attribuer déterminément aucune vitesse. Ainsi se présente le nominalisme de Berkeley ; nous venons d'en préciser la portée et, du même coup, d'en indiquer le fondement : l'abstrait, c'est l'indéterminé, et l'indéterminé *ne se peut penser* ; c'est la constatation qu'impose l'observation interne. Nous avons déjà dit comment le nominalisme s'appuie sur cette méthode, et aussi comment Berkeley cherche dans le langage l'origine de l'illusion qu'il combat. On se représente, dit-il (1), comme attachée une fois pour toutes à chaque mot, une certaine idée abstraite qui en serait l'unique signification : c'est confondre la définition avec l'idée. On croit que chaque mot ayant un sens correspond à une idée, et que la communication des idées est le seul but du langage ; mais les mots n'ont souvent qu'une signification toute symbolique, à la façon des lettres de l'algèbre ; et souvent aussi, ils servent moins à transmettre une idée qu'à faire naître une passion, à mettre l'auditeur dans une certaine disposition affective. L'abus du langage, voilà la source de cette erreur néfaste qu'est la « doctrine des idées abstraites » ; Berkeley se félicite de l'avoir découverte, et se promet d'éviter pour son compte le piège des mots. D'autres philosophes, qui avaient avant lui professé la même défiance (c'est de Locke qu'il s'agit), n'ont pas su suivre eux-mêmes les bons conseils qu'ils donnaient aux autres : c'est qu'ils concevaient de travers le but du langage et le rapport du mot à l'idée. Et voici, outre l'avantage de se débarrasser des controverses purement verbales, et des difficultés artificielles nées de la « doctrine de l'abstraction », le bénéfice que Berkeley attend de son attitude : « Troisièmement, tant que je borne mes pensées à mes propres

---

(1) *Trailé*, Introduction, §§ 18-20.

idées, dépouillées des mots (*divested of words*). je ne vois pas comment je pourrais aisément être induit en erreur. Les objets que je considère, je les connais clairement et adéquatement. Je ne puis me tromper en pensant avoir une idée que je n'ai pas... » Une fois écarté « le brouillard ou le voile des mots (1) », ou, pour emprunter à Berkeley une autre comparaison, une fois dissipée cette poussière, que les philosophes commencent par soulever eux-mêmes pour se plaindre ensuite de n'y pas voir, il devient tout simple de pratiquer l'intuition directe, infaillible.

A lire cet exposé du nominalisme de Berkeley, une objection se présente tout de suite. Ne paraît-il pas étrange de parler d'une idée particulière en elle-même, mais « *générale quant à sa signification* » ? Qu'est donc l'idée en dehors de son sens ? et le concept abstrait ne consiste-t-il pas justement dans l'acte de l'esprit qui considère cette signification ? Si nous enregistrons cette objection, c'est qu'en nous forçant à éclaircir le sens des mots, elle va nous permettre d'apercevoir la véritable origine du nominalisme de Berkeley, peut-être même celle de tout nominalisme. Une telle objection, en effet, ne pouvait venir à l'esprit de Berkeley, et cela par suite du sens qu'a chez lui le mot « idée ». Ce terme désigne dans sa langue, ordinairement du moins, et plus tard exclusivement, une représentation concrète, sensible, donc particulière : une sensation ou une image. Envisagée à ce point de vue, sa critique n'énonce plus qu'une vérité incontestable : l'image sensible, en tant que telle, ne comporte pas l'indétermination caractéristique du concept ; l'image sensible n'est pas par elle-même générale. Pourquoi l'idée générale du triangle lui paraît-elle « inconcevable », sinon parce qu'il cherche à la concevoir à la façon d'une image ? Cette indétermination qui lui semble insupportable et contradictoire, et qui le serait, en effet, s'il ne pouvait s'agir que d'images sensibles, n'offre plus aucune difficulté dès qu'il s'agit de concepts ; et le nominalisme provient justement d'une sorte d'impuissance à se représenter la nature propre et originale du concept. Mais cette impuissance, à son tour, d'où vient-elle ? Remarquons ici que Berkeley, qui reproche à Locke d'avoir

(1) *Ibid.*, p. 22. Cf. *Cpl. B.*, p. 33, § 253.

admis la possibilité de l'abstraction, ne fait, somme toute, que pousser plus avant dans un sens indiqué par celui-ci. Dans le passage même que cite Berkeley (1), Locke déclare qu'« il est besoin de quelque peine et de quelque adresse pour former cette idée générale du triangle », que ce triangle abstrait est « quelque chose d'*imparfait* [c'est-à-dire d'indéterminé] qui ne peut exister, une idée dans laquelle sont unis des éléments empruntés à plusieurs idées différentes et incompatibles », enfin que les idées abstraites de cette sorte sont probablement « des marques de notre imperfection ». Sans aucun doute, Locke a senti dans le concept quelque chose d'étonnant et de paradoxal; étonnement qui, chez Berkeley, aboutit à la négation. Quelle est donc la source commune de ce nominalisme, explicite ou latent? C'est, croyons-nous, le parti-pris empiriste. En d'autres termes, c'est parce que l'école anglaise n'accorde à l'esprit, dans l'œuvre de la connaissance, qu'une fonction purement réceptive, ou tout au plus une activité d'élaboration, consistant à composer entre elles les « idées simples », c'est pour cela qu'elle est obligée de se représenter le concept sur le modèle de l'image sensible, et de lui contester (non sans raison, dès lors) son caractère de généralité abstraite. Il y a donc intérêt à rapprocher le nominalisme de Berkeley des tendances sensualistes qu'il manifeste au début de sa carrière : nous verrons que sa foi nominaliste s'atténue, voire s'efface (ou presque) en même temps que ces tendances. Et voici un passage du *Common-place Book* qui achève de justifier notre rapprochement (2) : « J'approuve l'axiome suivant des scolastiques : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Je voudrais qu'ils fussent restés fidèles à ce principe, qui ne leur aurait jamais enseigné la doctrine des idées abstraites. »

Maintenant, Berkeley lui-même est-il toujours resté fidèle au nominalisme intransigeant qu'enseigne l'Introduction du *Traité*? Nous venons de dire que non. Réservons la question des modifications qu'apporte la *Siris*; notons seulement, pour l'instant, un petit fait qui semble décisif : dans la troisième édition, corrigée, de l'*Alciphron*, parue un an avant sa mort, Berkeley supprime les trois paragraphes

---

(1) Locke, *Essai sur l'Entendement humain*, liv. 4, chapitre 7, § 9.

(2) *Cpl. B.*, p. 48, § 390.

où se trouve résumée la critique de la « théorie des idées abstraites » (1). Mais il n'est pas besoin d'attendre jusqu'à la dernière période de sa philosophie : dans la troisième édition des *Dialogues* et dans la seconde du *Traité* (1734), Berkeley apporte à sa doctrine une modification qui, quoique purement verbale en apparence, ne laisse pas d'être significative. Nous faisons allusion à la distinction nouvelle qu'il propose d'établir entre l'*idée* et la *notion*. L'idée, c'est, exclusivement, la représentation sensible; c'est par le moyen d'idées que nous connaissons les *corps*. La notion, c'est la connaissance, toute différente, que nous avons des *esprits* (du nôtre par une intuition directe, et, médiatement, de tout autre); c'est aussi la connaissance que nous avons des *relations entre les idées* (2). Voilà donc un type de représentation totalement différent de l'image sensible, que Berkeley avait seule en vue, sous le nom d'*idée*, dans l'Introduction du *Traité*. Ce terme de *notion*, en effet, rend à Berkeley un double service : le premier, sur lequel nous aurons à revenir, c'est d'exprimer que l'on peut connaître l'esprit, se connaître soi-même en tant qu'agent spirituel, bien que l'esprit soit par lui-même *inimaginable*; le second, qui nous intéresse plus spécialement ici, de distinguer d'avec les idées (sensibles) les relations que l'esprit établit entre ces idées, et qui, par elles-mêmes, *ne se peuvent imaginer*. Bref, en parlant de notions, Berkeley reconnaît expressément que la pensée ne se restreint pas à l'imagination sensible. Mais que peut dès lors signifier le nominalisme? Uniquement ceci : la *généralité* n'appartient pas à l'*idée* (nous dirions : à l'image); en ce qui concerne la *notion*, la critique nominaliste n'a, semble-t-il, plus de sens. Du coup, la portée effective de cette doctrine se trouve singulièrement réduite; et nous ne nous étonnons pas que

(1) *Alciphron*, septième dialogue, §§ 5-6-7 de la première édition.

(2) Cf. notamment *Traité*, § 142 (passage ajouté dans la 2<sup>e</sup> éd.). Dès le *Commonplace Book*, Berkeley s'était demandé (p. 17, § 96) : « Ne serait-il pas préférable de ne pas donner le nom d'idées aux opérations de l'esprit et de réserver ce terme aux choses sensibles? » Les « notions » de Berkeley correspondent, semble-t-il, à ce que Locke entendait : 1<sup>o</sup> par les « idées de réflexion »; 2<sup>o</sup> par les « idées de relation ». Berkeley passe des unes aux autres par cette remarque que « toutes les relations renferment un acte de l'esprit ». (*Traité*, *loc. cit.*; cf. *Cpl. B.*, p. 36, §§ 273 et 278).

Berkeley, sans jamais y renoncer expressément, ait fini par n'y plus tenir (1).

Tout cela n'empêche que le nominalisme ne lui soit d'abord apparu comme l'un des fondements de son système, ou plus précisément, qu'il n'ait vu dans la « doctrine des idées abstraites » une illusion tenace où ce système se heurtait, et qu'il fallait déraciner d'abord. Cette connexion entre le nominalisme et l'immatérialisme, entre la négation des idées abstraites et celle de la substance matérielle, est justement ce qui nous reste à montrer. D'abord, c'est par la critique de l'abstraction que Berkeley précise cette méthode d'intuition directe et concrète, sur laquelle nous avons déjà insisté, et qui lui servira à établir toutes ses thèses. Ensuite, la doctrine même de l'immatérialisme s'inspire ouvertement de l'esprit nominaliste. Si l'idée de substance matérielle est une pure chimère, c'est qu'elle présente tous les caractères d'une idée abstraite : la matière considérée à part des qualités sensibles, voilà qui est aussi inconcevable, et pour les mêmes raisons, que le triangle abstrait et indéterminé ; et la plupart des hommes ne s'attacheraient pas si obstinément à ce néant, s'ils ne s'attribuaient pas le pouvoir d'abstraire. Que l'on songe à tous les germes de scepticisme et d'irréligion que contient, suivant Berkeley, la croyance à la matière : si cette croyance, à son tour, repose sur le préjugé de l'abstraction, c'est-à-dire sur l'abus des mots, on comprend que le philosophe se soit demandé, dans l'Introduction des *Principes*, si le langage n'avait pas fait aux hommes plus de mal encore que de bien. Mais ce n'est pas tout : l'inspiration nominaliste se retrouve non seulement dans la thèse fondamentale de l'immatérialisme, mais encore dans un grand nombre de

(1) Il ne faut pas croire que la distinction de l'idée et de la notion ait immédiatement entraîné l'abandon du nominalisme : l'Introduction du *Traité* ne disparaît pas dans l'édition de 1734. Mais il est bien remarquable que les quelques lignes qu'y ajoute Berkeley (à la fin du § 16) appuient précisément sur la distinction entre deux opérations mentales : l'une, impossible, consistant à former l'idée abstraite de triangle, c'est-à-dire l'image d'un triangle à la fois isocèle et scalène, etc. ; l'autre, parfaitement possible, consistant à *considérer* une figure uniquement à titre de triangle (*so far he may abstract*). Berkeley ne renonce donc pas au nominalisme, mais il éprouve le besoin d'en limiter exactement la portée. Cf. sur l'évolution ultérieure du nominalisme de Berkeley, *infra*, p. 65.

thèses accessoires. Nous ne citerons que deux exemples : la critique dirigée, dans le *De Motu*, contre la réalisation des abstractions en physique (c'est être dupe du langage que d'admettre des forces corporelles, ou quoi que ce soit qui y ressemble) et la négation, sans cesse répétée, de toute espèce d'infini en mathématiques (les quantités infinitésimales, les fluxions, etc., sont des fictions inconcevables; la notion irréprésentable d'une étendue indéfiniment divisible repose sur celle de l'étendue abstraite (1).

Pour conclure sur ce point, l'immatérialisme de Berkeley s'appuie indiscutablement à son nominalisme. Toutefois, ici comme précédemment, à propos de la théorie de la vision, une réserve nous paraît s'imposer : si, dans l'esprit de Berkeley, les deux thèses sont étroitement liées, il n'en faut pas conclure qu'elles soient, en droit, indissociables. On s'aperçoit aisément, et cela grâce à Berkeley lui-même, que les difficultés propres à l'idée de matière sont autrement graves que celles dont le nominalisme arguë contre une idée abstraite quelconque, et subsisteraient encore, si ces dernières étaient levées.

Il est temps d'en venir à ce que Berkeley nomme son *nouveau principe*, c'est-à-dire aux propositions essentielles de l'immatérialisme. *La Matière n'existe pas* : voilà la découverte qu'annonçaient aux hommes en prenant soin de ne pas la faire figurer sur la couverture, le *Traité des Principes de la Connaissance* et les *Dialogues d'Hylas et de Philonous*. Elle était faite pour surprendre, et pendant

---

(1) Il y aurait lieu d'étudier à part la conception que Berkeley s'est faite des mathématiques (voir surtout, outre l'*Analys*, *Traité*, §§ 118-132; cf. le petit essai de jeunesse *Of Infinites*, découvert par M. Johnston parmi des manuscrits inédits de Berkeley, et reproduit en appendice par Fraser, t. III, pp. 408-412). Cette conception est nominaliste et utilitaire : Berkeley s'en prend aux spéculations oiseuses des mathématiciens et aux illusions résultant de la réalisation des symboles. Son opposition à l'infinitisme s'éclaire si on la rapproche de sa théorie du *minimum sensible* (v. *Essai sur la vision*, § 54; §§ 80-86) : « il y a un *minimum tangibile* et un *minimum visibile* au delà duquel les sens ne peuvent plus rien percevoir »; ce minimum, ne comprenant point de parties, est le même chez le ciron et chez l'homme; et nous voyons à tous les instants un nombre égal de ces « points visibles ». L'espace réel étant, pour Berkeley, non l'espace abstrait, mais l'espace perçu, cette théorie psychologique revient à nier l'infinie divisibilité de l'espace.

longtemps les contre-sens s'accumulèrent sur elle. Voyons au juste ce qu'elle signifie. — Ce que nie Berkeley, ce n'est en aucune façon l'existence des choses corporelles : loin d'être une doctrine sceptique, l'immatérialisme, comme on sait, prétend ruiner définitivement le scepticisme. Ce que Berkeley proclame un pur fantôme, c'est la *Matière*, avec une majuscule, c'est-à-dire la substance matérielle, considérée comme existant en soi et indépendamment de l'esprit. Les corps existent ; mais leur existence ne consiste que dans le fait d'être perçus. *Les choses (corporelles) sont des idées* ; on doit dire en parlant d'elles : *esse est percipi*. Ce n'est pas leur enlever l'existence que d'en définir le mode. Maintenant ces idées, qu'est-ce qui les perçoit ? Des esprits. Une idée ne peut exister que dans un esprit ; et de ces esprits, on peut dire : *esse est percipere*. Formule incomplète, nous le verrons, car l'esprit n'est pas seulement une faculté de percevoir, mais encore une faculté de vouloir. Peu importe pour l'instant ; qu'il nous suffise de comprendre que tout ce qui existe peut se diviser en deux catégories, qui d'une part, ne laissent rien en dehors d'elles, et, d'autre part, diffèrent entre elles d'une façon tranchée : les idées et les esprits. Renonçant à suivre pas à pas notre auteur, voici le plan qui nous a paru le plus favorable. Dans une première partie nous étudierons la critique de la matière : c'est cette critique qui donne son nom à tout le système ; elle n'en est pourtant que la face négative. A un autre point de vue, puisque la négation de la matière aboutit à reconnaître que les corps ne sont que des idées, cette première partie sera surtout une théorie des idées. Reste donc, pour la seconde, l'étude des esprits : et du même coup sera mise en lumière toute une face positive, et très importante, de la doctrine de Berkeley.

Même une fois entendu que l'immatérialisme consiste à nier, non l'existence des corps, mais celle de la substance matérielle, il convient de préciser le sens de cette négation. La doctrine de Berkeley est idéaliste de deux façons. D'abord elle est subjectiviste : les *qualités sensibles* ne sont que des *idées*, n'ont pas d'existence en dehors de l'esprit qui les perçoit ; à cet égard Berkeley ne fait qu'étendre à toutes les qualités sans exception le caractère subjectif que d'autres philosophes avaient accordé à quelques-unes,

savoir aux qualités dites secondes. La conclusion de cette critique pourrait donc, en un langage plus récent, se formuler ainsi : les corps sont des « représentés », et ne sont que cela. A une condition toutefois, et voici le second aspect de cet idéalisme : c'est qu'il n'y ait rien de plus dans les corps que les qualités sensibles qu'on y perçoit ; c'est que derrière ces qualités sensibles n'existe rien de tel qu'une substance, mystérieux substratum que nulle perception ne saisisait. La critique de la matière présente donc une double signification, subjectiviste et phénoméniste : elle s'en prend à la fois à un certain réalisme, qui pose des choses hors de l'esprit, et à un certain substantialisme, qui pose des choses sous les qualités. Une *substance* matérielle, une *réalité indépendante de l'esprit* : voilà les deux absurdités que Berkeley dénonce dans le « matérialisme », c'est-à-dire dans la doctrine suivant laquelle la matière existe. Et qu'on ne nous reproche pas de dissocier à l'infini les thèses de Berkeley : il n'est pas question d'en contester, dans ce cas moins que jamais, la profonde connexion interne. Nous ne faisons, du reste, que souligner une distinction qu'il indique lui-même : car Philonous commence par convaincre Hylas de la subjectivité des qualités sensibles ; ce n'est qu'ensuite qu'il montre, en réponse aux objections d'Hylas, qu'il n'y a pas à chercher dans les corps autre chose que ces qualités.

Sur le premier point, comme nous l'avons dit, Berkeley trouvait la besogne à moitié faite : Descartes et Locke s'entendaient pour distinguer d'avec les « qualités primaires », auxquelles ils prêtaient une réalité objective, les « qualités secondes », simples façons de sentir. Chez Berkeley cette distinction perd sa raison d'être : toute qualité devient subjective. Considérons d'abord les températures, les saveurs, les odeurs, les sons, les couleurs : toutes ces « choses sensibles » ne peuvent exister que dans un esprit qui les perçoit. En effet, le plaisir et la douleur ne sont que des événements purement subjectifs : or une chaleur très intense, par exemple, *est* une douleur (entendez qu'elle ne forme, avec la douleur qui l'accompagne, qu'une seule perception ou idée), et il n'est pas de degré de chaleur qui ne puisse être, selon le cas, douleur ou plaisir : donc le chaud et le froid n'existent que dans le sujet qui les éprouve. L'argument est remarquable : il consiste à étendre aux

perceptions le caractère subjectif des affections avec lesquelles elles font corps (1). En voici un autre, tiré de la relativité des perceptions : « si la saveur était quelque chose de réellement inhérent au mets », comment comprendre que « ce qui paraît délicieux à une personne répugne à l'autre (2) » ? L'eau d'un même vase peut sembler froide à une main, chaude à l'autre : dira-t-on que l'eau est réellement chaude et froide au même instant (3) ? Mais la raison la plus profonde qu'invoque Berkeley, c'est la définition même des « choses sensibles » : *les choses sensibles, Hylas l'accorde d'emblée, sont celles-là seules qui sont immédiatement perçues par les sens* (4). Dès lors, le son, c'est ce qu'on entend, c'est-à-dire une sensation auditive, et non pas le mouvement de l'air, qui n'est pas en lui-même ce que perçoit l'ouïe : le son n'est pas hors de l'esprit, mais dans l'esprit. Et il en est ainsi, peut-on dire, par définition : car si quelque chose existait hors de l'esprit, ce ne serait pas une « chose sensible » ; et si l'on parlait d'un *son réel*, qui serait un mouvement de l'air et un phénomène objectif, par opposition au *son sensible*, simple sensation subjective de l'ouïe, cela reviendrait à dire que « les sons réels ne sont jamais entendus (5) » ! — Voilà pour les qualités secondes ; mais en vain le réalisme d'Hylas se raccroche-t-il aux qualités primaires, telles que l'étendue et la figure, le mouvement, la solidité. La patte d'une mite n'a pas la même grandeur à nos yeux qu'aux siens ; les dimensions des objets changent suivant qu'on s'en approche ou s'en éloigne : l'argument qui se tire de la relativité des perceptions vaut donc pour les étendues comme pour les saveurs. Et, de même, l'argument que nous avons résumé ensuite : s'agit-il, par exemple, de la solidité : « De deux choses l'une, dira Philonous (6) : ou, par ce mot, vous n'entendez pas une qualité sensible, et alors elle ne rentre pas dans le sujet de nos

---

(1) *Dialogues*, I, tr. fr., p. 137 et suiv. C'est de la même façon qu'on a parfois tenté de démontrer le caractère inextensif de la sensation : cf. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 43 et suiv., où cet argument est réfuté.

(2) *Ibid.*, p. 145.

(3) *Ibid.*, p. 142.

(4) *Ibid.*, p. 135.

(5) *Ibid.*, p. 146-149.

(6) *Ibid.*, p. 162.

*recherches*; ou, si vous la regardez comme telle, elle doit se ramener à la dureté ou à la résistance..., qualités... nettement relatives à nos sens. » — Mais s'il en est ainsi, pourquoi donc les philosophes distinguent-ils entre les qualités primaires et les secondes? « Ce n'est pas mon affaire, répond Philonous (1), d'expliquer toutes les opinions des philosophes »; ce qui ne l'empêche pas de suggérer une explication fort ingénieuse. Les qualités secondes sont précisément celles dont la tonalité affective (comme nous dirions aujourd'hui) est le plus accusée; on a donc plus facilement cessé de croire à leur existence externe. Voilà pourquoi Berkeley réserve au cas des qualités secondes le premier des arguments ci-dessus mentionnés. — En revanche le nominalisme lui en fournit un, spécial au cas des qualités primaires : Hylas croit se tirer d'affaire en distinguant d'avec l'étendue et le mouvement sensibles l'étendue et le mouvement *absolus*, objet du « pur intellect »: ce sont là, répond Philonous, des idées abstraites, qu'il est absolument impossible de former. Allons plus loin : il n'est même pas possible de séparer les idées d'étendue et de mouvement d'avec celles de toutes les qualités dites secondes (on ne peut, par exemple, percevoir ou imaginer une étendue qui ne serait d'aucune couleur, ni polie, ni rugueuse, etc.), en sorte que si celles-ci sont toutes subjectives, celles-là le sont aussi (2).

Ce résultat, bien que capital, ne se suffit pas encore entièrement à lui-même : Berkeley y parvient avant la fin du premier *Dialogue*, et le « matérialiste » Hylas est encore loin de se tenir pour battu. Toutes les objections qu'il élève dans la suite, et que Philonous réfute avec une patience inlassable, reviennent, somme toute, à ceci : il y a dans les objets autre chose que les qualités sensibles.

(1) *Ibid.*, p. 163.

(2) *Dialogues*, I, tr., pp. 164-168. Cf. *Traité*, § 10. Kant invoquera plus tard la remarque inverse (une couleur, par exemple, est inséparable de l'étendue qui la sous-tend) en faveur de sa conception « transcendante » de l'espace; et cette conception, à son tour, rendra un sens à la vieille distinction des qualités primaires et secondes. Berkeley, qui rejette, en nominaliste conséquent, la notion pure d'espace, est à cent lieues, bien entendu, de l'*Esthétique transcendante* : l'étendue est chez lui *une qualité comme une autre*; qualités « primaires » et « secondes » sont mises sur le même plan.

Qu'est-ce que cet « autre chose » ? C'est là le point où le réalisme s'embarrasse : d'avou en avou, il faudra bien qu'Hylas en vienne à reconnaître que *la matière est un mot vide de sens*. Dira-t-on que les objets réels sont vis-à-vis de nos idées dans le rapport du modèle à la copie ? Mais « comment est-il possible que des choses aussi perpétuellement flottantes et variables que nos idées puissent être des copies ou des images de quelque chose de fixe et de constant ?... Ou bien, si vous répondez qu'il n'y a qu'une seulement de nos idées qui soit ressemblante, comment serons-nous en état de distinguer la copie véridique de toutes les fausses ? » Il y a plus : comment « une chose réelle, en elle-même *invisible*, peut-elle être semblable à une *couleur*, ou une chose réelle qui ne peut être *entendue*, semblable à un *son* (1) ? » D'où nous viendrait d'ailleurs la notion de ces modèles ? Des sens ? Mais alors ils seraient eux-mêmes des « choses sensibles », c'est-à-dire des idées. D'une inférence nécessaire à partir des données sensibles ? Mais comment admettre entre les corps et nos idées une *connexion nécessaire*, qui fait évidemment défaut dans les cas du rêve, du délire, etc. ? Ainsi, même si ces archétypes externes existaient réellement, nous n'en saurions absolument rien (2). — Insistera-t-on en alléguant qu'ils nous aident à rendre compte de la production de nos idées ? Mais la matière n'est pas plus intelligible comme cause de nos idées que comme modèle. Les matérialistes eux-mêmes se reconnaissent incapables de comprendre comment un corps peut agir sur un esprit. « Quelle connexion y a-t-il entre un mouvement dans les nerfs et les sensations de sons ou de couleurs dans l'esprit (3) ? » Et d'ailleurs le cerveau, où l'on veut voir la cause productrice des idées, qu'est-il lui-même sinon un objet sensible, c'est-à-dire une idée ? Loin de pouvoir étayer le réalisme, la théorie mécaniste de la perception renferme donc un mystère insoluble.

Si la matière n'est ni l'*archétype* externe des idées, ni la cause externe qui les produit, peut-on la concevoir

---

(1) *Dialogues*, I, tr. fr., p. 187-188. Cf. *Traité*, § 8.

(2) Voir, par exemple, *Traité*, § 18.

(3) *Dialogues*, II, tr., pp. 192-194. Cf. *Traité*, § 19. L'idéalisme n'a rien à craindre de la psycho-physiologie : ainsi pourrait se formuler, en langage moderne, la conclusion de Berkeley.

comme le *substratum* des qualités sensibles? Pas davantage. L'existence d'un tel *substratum* ne nous est pas révélée par nos sens : sans quoi il ne serait lui-même qu'une idée. Est-elle donc exigée par la raison? Sommes-nous obligés, par exemple, de mettre sous l'étendue *quelque chose qui la supporte*? Mais ce *quelque chose* sera lui-même étendu, et aura donc à son tour besoin d'un support; et ainsi à l'infini! Hylas a beau protester que c'est là prendre en un sens grossièrement littéral les mots *substratum* et *substance* : lui-même ne parvient pas à en découvrir un autre. « J'ai cru à un moment donné, que j'entendais assez bien ce qu'on voulait dire par ces mots : la matière supporte les accidents. Mais maintenant plus j'y réfléchis, moins je comprends; enfin je m'aperçois que je n'en sais rien du tout (1). » — La Matière revêtira encore d'autres formes : instrument dont Dieu se sert pour susciter nos idées, ou simplement occasion régulière de leur production : les arguments précédents conserveront toute leur force; d'autres encore s'y ajouteront. D'instruments et d'occasions de ce genre, Dieu n'a que faire : ce n'est pas en chargeant la matière de ces fonctions inutiles qu'on parviendra à lui donner un sens. Finalement, il ne restera plus, comme unique contenu de cette notion, que « l'idée abstraite et générale d'entité » : impossible d'y découvrir rien de positif. La matière n'est plus que « quelque chose en général, qui, quand on l'interprète, se trouve n'être rien (2) ». Et rien ne sert, une fois qu'on en est là, de maintenir qu'après tout l'existence de ce « je ne sais quoi » reste encore possible. Dans tous les sens que vous avez donnés au mot, dit Philonous à Hylas, « il a été montré, soit que vous ne vouliez rien dire du tout, soit, si vous vouliez dire quelque chose, que c'était une absurdité. Et si cela n'est pas suffisant pour prouver l'impossibilité d'une chose, je voudrais bien que vous me fassiez connaître ce qui le serait (3). »

On voit clairement à présent ce que cette critique doit au nominalisme : la matière, séparée des qualités sensibles, est un pur néant; c'est une idée abstraite, indéterminée, inconcevable : Berkeley le répète à chaque instant. Mais

(1) *Dialogues*, I, tr. fr., p. 176.

(2) *Ibid.*, II, p. 216.

(3) *Ibid.*, II., p. 222

cette critique, on le voit aussi, garde toute sa force indépendamment du postulat nominaliste. La substance matérielle n'échappe pas seulement aux prises de l'imagination sensible : elle n'est l'objet d'aucune représentation ; quand on en parle, on ne sait pas ce qu'on dit (1). *Elle, n'est pour notre pensée rien de positif : donc elle n'a pas.* Voilà le nerf de cette critique, considérée sous l'un de ses aspects (2). *La pensée ne peut sortir d'elle-même : donc une chose ne peut exister qu'en un esprit* ; voilà, sous l'autre aspect, le sens profond de cette même critique.

Passons aux conséquences qu'en tire Berkeley. — Le contre-sens usuel, qui voit dans l'immatérialisme une négation sceptique de l'existence des corps, Berkeley a tout fait pour l'éviter : l'immatérialisme, nous l'avons dit, veut être précisément le contraire. Le sceptique, répète cent fois Berkeley, ce n'est pas moi : c'est qui croit à la matière. Hylas accuse Philonous de « transformer toute chose en idées ». « Vous vous méprenez, répond celui-ci, je ne suis pas en train de transformer les choses en idées, mais plutôt les idées en choses ; puisque ces objets immédiats de la perception, qui ne sont, d'après vous, que les apparences des choses, je les considère, moi, comme étant les choses réelles elles-mêmes (3). » En appelant les choses des idées, Berkeley ne porte nulle atteinte à leur réalité ; et s'il préfère la seconde dénomination à la première, c'est parce que « le terme de *chose*, par opposition à celui d'*idée*, est généralement pris pour désigner ce qui existerait hors de l'esprit (4) ». « Il existe une *verum natura* ; la distinction entre les réalités et les chimères conserve toute sa force (5). » L'immatérialisme ne fait évanouir rien de réel : « Je ne supprime pas les substances... Je rejette seulement le sens philosophique (qui n'est en réalité qu'un non-sens) du mot substance (6). » Mais ce n'est pas tout : non seulement l'existence des corps n'est en rien compromise, mais leur

---

(1) *Cpl. B.*, p. 53, § 442. « Je ne sais pas ce que les philosophes entendent par les « choses considérées en elles-mêmes » : non-sens, jargon. »

(2) On pourrait dire, en d'autres termes, qu'il y a dans cette critique une inspiration rationaliste sous-jacente.

(3) *Dial.*, III, tr., p. 252.

(4) *Traité*, § 39.

(5) *Ibid.*, § 34.

(6) *Cpl. B.*, p. 20, § 123.

nature nous reste, ou plutôt nous devient connaissable. Qu'en saurions-nous, de cette nature, si les choses réelles étaient hors de nous, inattingibles, si notre esprit n'en possédait que des copies, dont la ressemblance restât à jamais invérifiable? Et voilà par où le « matérialisme, » se révèle profondément sceptique : mettre hors de l'esprit, mettre derrière les qualités sensibles une matière impossible à concevoir, dont nul ne peut dire ce qu'elle cache, n'est-ce pas enlever tout fondement à la connaissance (1)? De l'immatérialisme, au contraire, découlent immédiatement, suivant les termes mêmes du titre complet des *Dialogues, la réalité et la perfection de la connaissance humaine*. Les choses sont ce que nous percevons qu'elles sont : non plus les apparences illusoires d'on ne sait quelle « substance » inaccessible à la pensée. Nos sens, quoi qu'on dise, ne nous trompent pas. « Je suis pour la réalité plus que tous les autres philosophes. Ils ont mille doutes et ne sont certains que d'une chose, c'est que nous pouvons être trompés. J'affirme directement le contraire (2). » En particulier, les choses, tout en n'étant que des idées, sont là où nous percevons qu'elles sont : « Le cheval est dans l'écurie, les livres dans le cabinet d'étude, comme auparavant (3). » Pourquoi en serait-il autrement? L'étendue n'est qu'une idée : cela ne l'empêche pas d'être réelle. Les choses n'existent que dans l'esprit : cela ne les empêche pas d'être à leur place, c'est-à-dire précisément à celle où l'esprit les perçoit (4). — De même que Kant, plus tard, s'efforcera de fonder l'*objectivité* sur les conditions subjectives de notre faculté de connaître

~~~~~  
 (1) On peut comparer à la Matière l'inconnaissable « chose en soi » de Kant : l'une et l'autre sont des produits, ou des legs, du réalisme; et de même que la croyance à la matière conduit, comme le montre Berkeley, à des conséquences sceptiques, de même on a fait voir que la chose en soi affecte d'un coefficient d'*illusionnisme* tout le système kantien. On pourrait dire que la critique de Berkeley porte d'avance contre la chose en soi.

(2) *Cpl. B.*, p. 21, § 125.

(3) *Ibid.*, p. 10, § 31.

(4) On voit que Berkeley sait fort bien distinguer entre le sens spatial et le sens réaliste du mot extériorité : la confusion que nous lui avons prêtée (p. 24) à propos de la théorie de la vision, il ne l'a commise qu'à certains moments. Elle jette quelque obscurité sur le rapport de cette théorie avec l'immatérialisme, mais elle est entièrement absente de l'immatérialisme pris en lui-même.

de la définir, en quelque sorte, en fonction du sujet, ainsi Berkeley, sans diminuer aucunement la réalité des choses, se borne à définir leur existence en fonction de l'esprit. Les gens du monde n'ont-ils pas pris Kant lui aussi pour un sceptique? En ce sens, la doctrine de Berkeley peut s'appeler, suivant le mot de M. Fraser, un *ideal-realism*.

Nous ne nous étonnerons donc pas de la voir présentée par son auteur comme un retour au sens commun. La foule ne croit-elle pas, contrairement aux philosophes, que *les choses qu'on perçoit immédiatement sont les choses réelles*? Ne se fie-t-elle pas aux sens? Berkeley ne pense pas autrement. Et de même : « Je puis dire, note-t-il, que la douleur est *dans le doigt*... (1) », ce qui eût scandalisé sans doute un cartésien ou un disciple de Locke. Mais, dira-t-on, le sens commun n'est-il pas le principal responsable du préjugé « matérialiste » que combat Berkeley? Celui-ci refuse d'en convenir : le sens commun nous affirme la réalité des choses que nous percevons, mais nullement de ce « *nec quid nec quantum nec quale philosophique* (2) » qu'est la Matière. Non que Berkeley ne croie rien devoir de sa doctrine aux philosophes (elle est née, peut-on dire, d'une réflexion approfondie sur celle de Locke) : « Mes efforts tendent seulement, dit-il à la fin des *Dialogues*, à unifier et à mettre dans un meilleur jour cette vérité qui a été jusqu'ici partagée entre la foule et les philosophes, celle-là étant d'avis que *les choses qu'on perçoit immédiatement sont les choses réelles*, et ceux-ci, que *les choses immédiatement perçues sont des idées qui n'existent que dans l'intelligence*. Ce sont ces deux propositions qui, réunies, constituent en fait la substance de tout ce que j'avance ici (3). »

Ainsi la critique de la matière aboutit à la ruine du scepticisme : la philosophie la plus audacieuse retrouve et consolide les croyances communes. Mais ce n'est pas tout : l'immatérialisme ne condamne pas seulement le scepti-

(1) *Cpl. B.*, p. 11, § 46. C'est le moment de rappeler le rapprochement ci-dessus indiqué entre la philosophie de Berkeley et celle de M. Bergson. Ce dernier, lui aussi, présente volontiers sa doctrine comme un retour au sens commun : lui aussi peut dire que « la douleur est dans le doigt », et que notre perception, en un sens, ne fait qu'un avec les choses réelles.

(2) *Cpl. B.*, p. 20, § 123.

(3) *Dial.*, III, tr., p. 283.

cisme, mais encore l'athéisme et l'irréligion. La « nature incorporelle de l'âme » et l'« immédiate Providence d'une Divinité » : voilà les affirmations capitales auxquelles il mène directement. C'est ce que nous allons voir en étudiant la partie positive de la doctrine, c'est-à-dire, essentiellement, la conception que Berkeley s'est faite des *esprits*. A vrai dire, nous n'en avons pas fini avec cette première catégorie d'*existences* que sont les *idées*. Mais, nous n'en reparlerons désormais que pour marquer leur rapport avec les esprits ou pour opposer l'une à l'autre ces deux sortes de réalités.

Il y a deux sortes d'esprits : les esprits finis, tels que les nôtres, et l'Esprit infini, dont le nom est Dieu. Nous les considérerons successivement.

Tout d'abord, Berkeley ne doute pas de l'existence des esprits : elle est supposée par celle des idées. Les choses corporelles, on l'a vu, ne sont que des idées; mais une idée ne saurait exister qu'en un esprit. *Percipi* implique évidemment *percipere*; ou, pour parler le langage de Renouvier, tout représenté suppose nécessairement un représentatif. Bien plus, la réalité de l'idée ne lui vient, en quelque sorte, que de l'esprit où elle se trouve : si bien qu'à considérer les choses sous un certain jour, on pourrait dire que c'est aux seuls esprits qu'appartient l'existence la plus proprement dite. Une réflexion du *Commonplace Book*, d'une forme remarquablement hardie, nous révèle cette tendance de Berkeley à concevoir la réalité du représenté comme entièrement subordonnée à celle du représentatif : « Il n'existe proprement que des personnes, c'est-à-dire des choses conscientes. Toutes les autres choses ne sont pas tant des existences que des manières d'exister des personnes (1). » Ce langage, sans doute, est exceptionnel :

(1) *Cpl. B.*, p. 59, § 517. Devant l'audace de cette formule, M. Fraser ne peut retenir quelque étonnement : « *Are the things of sense only modes in which percipient persons exist?* » (t. I, p. 59, n. 1). Renouvier (*Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 260; cf. pp. 247, 257, 261) met bien en lumière la portée de cette affirmation, qu'il nomme « un violent paradoxe ». Il y voit, en effet, et non sans raison, une négation de la « réalité propre de la nature » : négation qu'il

Berkeley se borne d'ordinaire à juxtaposer et à opposer, comme deux catégories radicalement différentes d'*existences*, les idées et les esprits; et nous venons justement d'insister sur ce point, que la formule *esse est percipi* n'est nullement une négation, mais seulement une définition, de l'existence propre aux choses corporelles. Seulement, cette existence, Berkeley n'a jamais songé à la concevoir comme indépendante : les idées, dit-il, sont « des êtres dépendants, qui ne subsistent point par eux-mêmes, mais qui ont pour supports les esprits ou substances spirituelles dans lesquels ils existent (1) ». — Maintenant, comment convient-il d'entendre ce rapport des idées avec les esprits *dans lesquels* elles se trouvent? Il ne s'agit évidemment pas à la lettre d'un rapport de contenu à contenant, ni d'un rapport d'attribut à sujet (ce qui conduirait à cette conséquence absurde, que l'esprit est lui-même étendu, coloré, etc.) : le rapport de l'idée à l'esprit est un rapport *sui generis*, et qui d'ailleurs se conçoit le plus aisément du monde, pour peu qu'on ne se laisse pas abuser par les métaphores. Quand nous disons que les objets (ou les idées) *sont dans* l'intelligence, « il n'y a rien en cela que de très conforme à l'analogie générale de la langue, car la plupart des opérations mentales sont désignées par des mots empruntés aux choses sensibles (2). »

Ainsi l'existence des *idées*, c'est-à-dire des corps, appelle,

~~~~~

reproche à Berkeley. Il est pourtant remarquable que cette formule propose une conception de l'existence précisément semblable à celle du *panpsychisme* : *il n'existe que des consciences*. Seulement des penseurs comme Leibniz et Renouvier « généralisent l'idée de conscience », et par là donnent à « la nature » une réalité plus solide que celle d'un pur représenté, tandis que Berkeley « nie qu'il existe rien de pareil à des êtres sentants dans le monde extérieur, excepté l'homme ». Voilà en quoi diffèrent, mais aussi en quoi coïncident, l'immatérialisme et la doctrine des monades. — Cf. *Cpl. B.*, p. 76, § 720 : « Toutes les choses concevables pour nous sont : 1<sup>o</sup> des pensées; 2<sup>o</sup> des pouvoirs de recevoir des pensées; 3<sup>o</sup> des pouvoirs de produire des pensées : toutes choses dont aucune ne peut exister dans une chose inerte, insensible » (commenté par Renouvier, *loc. cit.*, p. 260).

(1) *Traité*, § 89 : *dependent beings, which subsist not by themselves, but are supported by, or exist in, minds or spiritual substances.*

(2) *Dial.*, III, tr. fr., p. 261-262. Cf. *Traité*, § 49. Suivant une remarque de M. Lévy-Bruhl, Berkeley ne pouvait approfondir la relation de l'idée à l'esprit qui la *supporte*, sans faire quelque chose comme une *esthétique* et une *analytique transcendantales*.

comme un indispensable soutien, celle des *esprits*, ou, comme Berkeley ne craint pas de le dire, des *substances spirituelles*. On pourrait au premier abord s'étonner que Berkeley, après avoir mené contre la substance matérielle la plus vigoureuse attaque, ait renoncé devant la substance spirituelle aux exigences de son phénoménisme; en d'autres termes, qu'il ait laissé, sur ce point, quelque chose à faire à David Hume. Et en effet, si, dans sa pensée définitive, la substance-esprit survit à la ruine de la substance matière, du moins le *Commonplace Book* nous révèle-t-il de la façon la plus nette une tendance au phénoménisme intégral. « L'esprit, écrit textuellement Berkeley, est un amas (*congeries*) de perceptions. Supprimez les perceptions et vous supprimez l'esprit. Posez les perceptions et vous posez l'esprit (1). » « C'est l'existence même des idées qui constitue l'âme (2). » En empiriste et en nominaliste (nous avons déjà montré la parenté de ces deux points de vue), il déclare « ne pas comprendre du tout (ce qu'est) l'entendement pur (3) ». Ne croirait-on pas entendre Hume lui-même? On a vu tout à l'heure comment les idées ne peuvent exister qu'en un esprit : l'esprit, faudrait-il dire maintenant, n'est que l'ensemble des idées (4). — Seulement, si la tendance que nous signalons est incontestable, elle reste, chez Berkeley, à l'état de simple tendance : même dans le *Commonplace Book*, on trouverait, à côté de ces sentences « d'un phénoménisme dissolvant (5) », d'autres formules qui les démentent. On n'a pas le droit d'attribuer à Berkeley la négation de la substance spirituelle : si certains de ses aperçus, considérés isolément, annoncent la tentative de Hume, il n'en est pas moins vrai qu'il l'a d'avance formellement

(1) *Cpl. B.*, p. 27, § 189.

(2) *Cpl. B.*, p. 27, § 186. Cf. *ib.*, p. 33, § 248.

(3) *Cpl. B.*, p. 51, § 420. D'où, sans doute, cette conséquence : « Que deviennent les *aeternae veritates*? Elles s'évanouissent » (*Ib.*, p. 44, § 348). Notons encore cette remarquable formule (p. 58, § 500) : « Le temps est la série des idées (*the train of ideas*) qui se succèdent l'une à l'autre. »

(4) Ou encore, si l'on se souvient que les idées et les choses, c'est tout un, on pourra, à un point de vue différent, présenter ainsi la corrélation des deux thèses : d'une part, les choses, n'étant que des représentés, n'existent que pour des esprits (thèse idéaliste); d'autre part, l'esprit, simple « amas de perceptions », n'a pas d'existence propre indépendante des choses (thèse empiriste).

(5) Renouvier, *op. cit.*, p. 255.

condamnée, et qu'il refuse expressément d'assimiler le cas de la substance-esprit à celui de la substance-matière (1). Pourquoi? C'est que l'esprit n'est pas, comme la matière, une inconcevable et insignifiante entité. La substance spirituelle nous est immédiatement connue, et de la façon la plus certaine qui soit au monde; c'est une réalité vivante, si directement accessible à notre intuition, qu'il n'y a pas moyen de mettre son existence en doute. La Matière échappe à toute représentation : rien de plus aisé, au contraire, que de nous saisir nous-même comme esprit. « Ce que je suis *moi-même*, ce que je désigne par ce mot : *moi*, c'est cela même qui est signifié par *âme* ou *substance spirituelle*. Mais, si je disais que je ne suis rien, ou que je suis une *idée* ou *notion*, rien ne pourrait être plus évidemment absurde que l'une ou l'autre de ces propositions (2). » Il n'y a pas eu là, aux yeux de Berkeley, la moindre difficulté. La méthode d'intuition interne, qui lui a si souvent servi dans sa critique des notions *impensables*, lui rend ici un service positif : avec la même certitude qu'elle permettait de nier la possibilité de l'abstraction ou l'existence de la matière, elle permet d'affirmer l'existence de l'esprit.

Une objection s'est pourtant présentée à Berkeley ; mais elle lui est apparue comme purement verbale. On peut la formuler ainsi : nous n'avons de l'esprit aucune *idée*. Cela, répond-il, est très vrai ou très faux, suivant le sens qu'on donne au mot *idée*. Si l'on veut dire que nous n'avons de l'esprit aucune sorte de connaissance, c'est, nous venons de le voir, une absurdité : la connaissance que nous avons de notre propre esprit est la plus immédiate quise puisse concevoir ; en outre, nous pouvons, d'après elle, nous représenter indirectement les autres esprits (3). Si l'on veut dire, au contraire, que cette connaissance diffère radicalement de la sensation ou de l'imagination sensible, c'est-à-dire de notre connaissance des corps, rien de plus vrai ; mais nous verrons dans un instant qu'il n'en saurait être autrement, et qu'il n'y a rien à en conclure contre l'existence ou l'intelligibilité de la substance spirituelle. Ainsi, cette substance (à la différence

(1) *Dialogues*, III, tr., pp. 234-235.

(2) *Traité*, § 139. Cf. *Cpl. B.*, p. 55, § 457 : « L'esprit, l'intelligence, n'est ni une idée ni une volition. »

(3) *Traité*, § 140.

de son homonyme, la substance matérielle) nous est parfaitement connaissable : seulement la connaissance que nous en avons n'a rien de commun avec l'idée sensible. On ne peut imaginer l'esprit : autant vaudrait chercher à voir un son ; et c'est pour avoir tenté cette entreprise impossible, que d'aucuns ont été conduits à nier l'existence distincte de l'âme (1). Voilà pourquoi Berkeley, à partir de 1734, introduit, entre l'*idée* proprement dite et la *notion*, une distinction dont on sait déjà la portée. De l'esprit et de ses opérations nous n'avons pas d'*idée* : peu importe ; nous en avons la *notion*. La notion, c'est toute connaissance autre que la sensation ou l'image sensible : connaissance (conceptuelle) des relations entre les idées, connaissance (intuitive) de nos opérations mentales. Nous avons dit comment cette modification, toute formelle qu'elle est, ne laisse pas de restreindre en fait la portée du nominalisme ; ajoutons qu'elle marque de même un recul général de l'esprit empiriste et sensualiste. Non que Berkeley eût jamais nié l'existence des faits mentaux auxquels il applique maintenant le nom de *notions* ; mais l'application même qu'il leur fait d'un nom spécial témoigne qu'il prend une conscience plus nette de l'existence d'un type de connaissance irréductible à l'expérience sensible. Il devient explicite que les idées proprement dites, sensations ou images, ne constituent pas l'unique contenu de l'esprit.

Maintenant, pourquoi n'y a-t-il aucune *idée*, et ne peut-il y en avoir aucune, qui représente l'esprit ? C'est que les idées, c'est-à-dire, comme on sait, les choses corporelles elles-mêmes (2), n'ont absolument aucune ressemblance,

---

(1) *Traité*, § 142 et 137 ; comparer Descartes, *Discours de la Méthode*, 4<sup>e</sup> partie : « Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connaître (Dieu), et même aussi à connaître ce que c'est que leur âme, c'est... qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible... Il me semble que ceux qui veulent user de leur imagination pour les comprendre font tout de même que si, pour ouïr les sons ou sentir les odeurs, ils se voulaient servir de leurs yeux. » — La critique ici formulée par Berkeley est précisément celle qu'on peut adresser au nominalisme : c'est parce qu'il cherche à *imaginer* l'idée générale qu'il est conduit à la nier.

(2) Et aussi les images de l'imagination sensible, qui sont les copies des perceptions. Sur le rapport entre ces deux sortes d'idées, v. *infra*, p. 55.

aucune commune mesure avec l'esprit : ces deux sortes d'existences ressortissent à des modes de connaissance foncièrement différents, parce qu'elles sont, quant à leur nature, radicalement incomparables, ou, comme dit Berkeley, plus hétérogènes l'une par rapport à l'autre que la lumière et les ténèbres. Ici apparaît un nouvel aspect de la philosophie de Berkeley : nous avons vu jusqu'ici que les choses n'existent qu'à titre d'idées, c'est-à-dire dans et pour les esprits ; mais outre ce rapport de dépendance, il y a, des *idées-choses* (1) aux esprits, un absolu contraste. En d'autres termes, l'opposition traditionnelle que le spiritualisme dualiste établit entre la substance étendue et la substance pensante se retrouve chez Berkeley, mais transposée, en quelque sorte, dans le plan de l'idéalisme. Les corps et les esprits sont de nature irréductiblement différents ; seulement les premiers, au lieu d'exister réalistiquement comme substances, n'existent que comme idées dans les esprits ; et c'est même pour cette raison qu'il ne saurait y avoir entre eux et les esprits nulle communauté de nature, puisque ces derniers sont des existences *indépendantes*, des substances proprement dites, tandis que les idées-choses sont, au contraire, essentiellement, des existences dépendantes. « Les *esprits* et les *idées* sont choses si entièrement différentes que, quand nous disons : « ils existent », « ils sont connus », etc., ces mots ne doivent rien impliquer qui fasse penser à une communauté de nature entre les uns et les autres (2). » Ainsi l'idéalisme de Berkeley ne supprime nullement le dualisme ; il lui donne seulement un nouveau sens et un nouveau fondement.

En quoi consiste ce contraste entre l'esprit et les choses, ou, ce qui revient au même, entre l'âme et ses propres idées ? Nous venons d'en montrer le principe : celles-ci ont besoin, pour soutenir leur propre existence, d'une existence autre que la leur ; celle-là existe *per se*. Mais ce n'est pas tout : l'âme est active, l'idée-chose est passive ; à l'unité et à la continuité de la substance spirituelle s'oppose la multiplicité discontinue des idées qui se succèdent en elle ; enfin, tandis que les idées-choses sont étendues, se composent de parties, et donc sont corruptibles, l'âme,

(1) *Sic* Renouvier, *op cit.*, p. 252-253.

(2) *Traité*, § 142.

inétendue, simple, indivisible, est par conséquent impérissable, ou du moins (car Dieu, s'il le voulait, pourrait l'annihiler) incorruptible et « naturellement immortelle (1) ».

L'opposition entre l'activité de l'âme et la passivité des idées mérite tout spécialement de retenir l'attention. L'esprit, en effet, n'est pas seulement entendement, mais encore volonté : « en tant qu'il perçoit les idées, on l'appelle *l'entendement*, et en tant qu'il les produit ou opère sur elles, la *volonté* (2) ». Nous pouvons à notre gré faire surgir ou disparaître dans notre imagination telles ou telles idées, « les faire et les défaire (3) » ; bref, nous constatons le pouvoir actif de l'esprit. Les idées-choses, au contraire, sont par elles-mêmes entièrement *inertes* ; et voici comment Berkeley le démontre. Il n'y a rien de plus dans nos idées que ce que nous percevons : « or quiconque examinera attentivement ses idées, qu'elles soient des sens ou de la réflexion, n'y apercevra ni pouvoir ni activité : il n'y a donc rien de tel en elles. Avec un peu d'attention, nous découvrirons que l'être même d'une idée implique en elle passivité et inertie, en sorte qu'il est impossible qu'une idée fasse quelque chose, ou, à strictement parler, soit la cause de rien (4). » Affirmation très grave, d'où découle toute une théorie de la causalité. Loin qu'on puisse trouver dans l'étendue, la figure et le mouvement la cause de nos sensations, il faut refuser aux choses corporelles toute causalité proprement dite, et réserver aux seuls esprits l'action efficace et vraiment causale.

Cette conception, dont nous aurons à reparler, fournit notamment la clé du *De Motu* : le principe du mouvement ne saurait se trouver dans les corps ; et si les physiciens se servent d'expressions telles que force corporelle, attraction, *nisus*, etc., ce ne sont là que façons de parler commodes, dont il importe de ne pas être dupe. Nous ne percevons dans les corps rien qui ressemble à une force : comme les corps sont, ni plus ni moins, ce que nous percevons qu'ils sont, nulle force ne réside en eux. Considérons, au contraire, cette autre sorte de réalité qui s'appelle âme ou

---

(1) *Traité*, § 141.

(2) *Ibid.*, § 27.

(3) *Ib.*, § 28.

(4) *Ib.*, § 25.

esprit : nous en constatons directement, non pas par les sens, mais par l'expérience interne, l'activité efficace, puisque nous pouvons à volonté mouvoir nos membres (1). Chose digne de remarque : l'activité de l'esprit, qui tout à l'heure ne consistait qu'en un pouvoir de « produire » les idées ou d'opérer sur elles, nous apparaît maintenant sous un nouveau jour : l'esprit meut le corps, *mens agitat molem* (2). Il faut donc distinguer entre le point de vue du physicien, dont la tâche est d'expliquer les mouvements sensibles en les rattachant aux propositions générales de la mécanique, et celui du métaphysicien, qui seul atteint la source réelle de ces mouvements, l'Esprit impercevable et agissant. Le mécanisme, pourrait-on dire, ne se suffit pas à lui-même, mais trouve son principe, sa raison d'être, dans un dynamisme spirituel qui le dépasse et l'engendre : théorie qui, malgré de profondes différences, et bien que Berkeley dédaigne, comme scolastiques, les *entéléchies* de Leibniz (3), ne laisse pas, sous certains rapports, de faire penser à ce dernier. Quant à savoir quel est l'Esprit dont l'action produit les mouvements naturels, nous y reviendrons ; mais dès maintenant nous devons résumer la thèse du *De Motu* : car elle repose, on l'a vu, sur l'intuition du mouvement volontaire, et ajoute, de ce chef, un complément capital à la notion de l'activité de l'esprit (4).

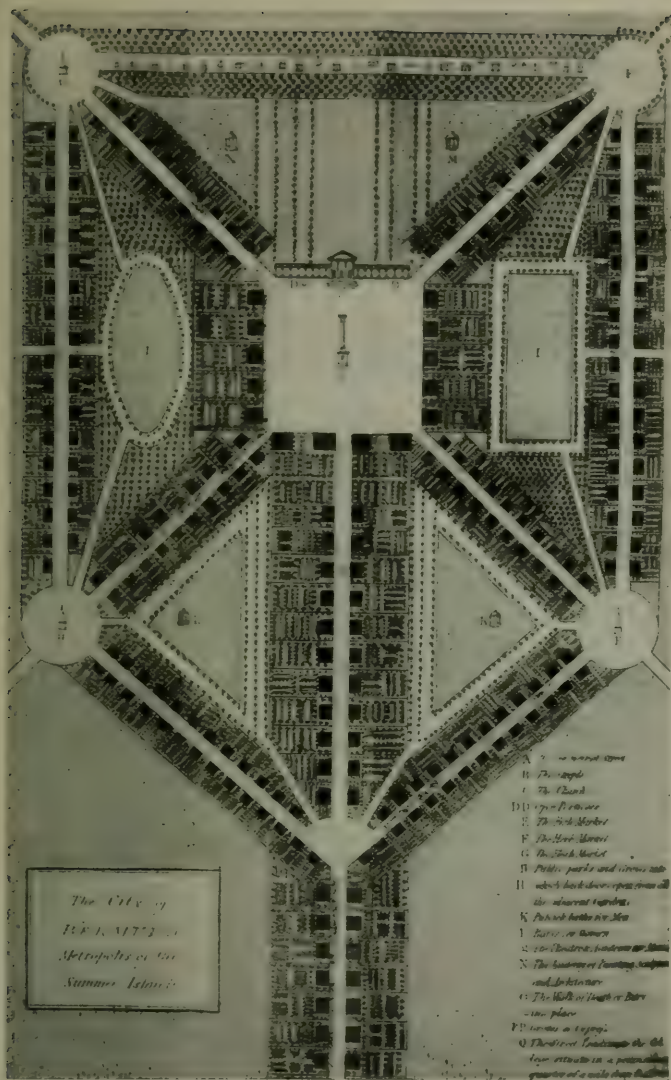
Pouvoir d'évoquer les idées de l'imagination, pouvoir d'imprimer des mouvements à l'organisme : voilà en quoi consiste cette activité spirituelle. Un dernier trait achève

(1) *De Motu*, § 25.

(2) Cette formule, dit M. Fraser (t. I, p. 490), pourrait servir de devise au *De Motu*. Cf. *De Motu*, § 69.

(3) *De Motu*, § 8.

(4) Il est à noter que, pour des raisons de circonstance, l'immatérialisme n'est pas explicitement présupposé dans le *De Motu* : les corps y sont appelés corps, et non idées. Cette différence de langage ne change rien quant au fond. Toutefois, la différence de point de vue à laquelle elle correspond explique peut-être le nouvel aspect sous lequel nous est présentée l'activité de l'esprit : dans le *Traité*, où il ne s'agit que d'opposer l'esprit aux idées-choses, c'est l'*imagination volontaire* qui fournit le type de cette activité (*this making and unmaking of ideas doth very properly denominate the mind active*, § 28) ; dans le *De Motu*, où il s'agit de trouver dans l'esprit le principe du mouvement des « corps », c'est la *motricité volontaire* qui, tout naturellement, apparaît comme le type de l'activité spirituelle (§ 25). A cet égard, le *De Motu* nous rapproche déjà de la *Siris*.



PLAN DE LA VILLE DE BERMUDE, dressé par G. Berkeley.

de la caractériser : elle est *libre*. Activité, causalité et liberté sont, aux yeux de Berkeley, des termes synonymes. Le problème du libre-arbitre lui semble être une de ces questions vaines, dont l'abus du langage a encombré la philosophie; et ce qu'il y a de plus remarquable dans son attitude, c'est justement le peu d'attention qu'il y accorde. « Demander si l'on peut vouloir les deux côtés de l'alternative est absurde, car le mot « peut » présuppose la volition (1). » Il n'est pas vrai, malgré Locke, que la volonté soit toujours provoquée par un « malaise » antécédent (*uneasiness*). « C'est folie de rechercher ce qui détermine la volonté. Le malaise, etc. [c'est-à-dire les autres mobiles], sont des idées, donc inactifs, donc ne peuvent rien faire, donc ne peuvent déterminer la volonté (2). » Le « décret du jugement », la décision, est inséparable de la volition (3). Il suffit d'ailleurs d'invoquer en faveur de la liberté le sentiment direct, l'intuition évidente que nous en avons : de même qu'on réfute en se promenant les arguments subtils dirigés contre l'existence du mouvement (4). Nous reconnaissons ici la méthode de Berkeley : si l'on se délivre des équivoques qui s'attachent aux mots abstraits, tels que pouvoir, faculté, nécessité, pour faire appel à l'intuition vivante, toute obscurité disparaît. Cette activité libre, immédiatement saisissable à l'expérience interne, n'est autre à ses yeux que le type même de la causalité : l'intuition psychologique servira de base à toute une métaphysique de la nature.

Nous sommes maintenant en état de mieux comprendre la conception que Berkeley s'est faite de ce qu'il nomme la *substance spirituelle*. Faut-il dire que, dans son pieux désir de garder l'âme après s'être débarrassé de la matière, il est retombé dans le substantialisme? Cela ne serait qu'à moitié exact. Certes, Berkeley n'a pas développé jusqu'à leurs conséquences extrêmes les aperçus phénoménistes de son *Commonplace Book*; ce n'est qu'avec David Hume que le substantialisme sera expressément attaqué sur le

(1) *Cpl. B.*, p. 31, § 228. Cf. p. 57, § 487 : « Locke pose une question absurde quand il demande si l'homme est libre de vouloir. »

(2) *Ib.*, p. 34, § 264.

(3) *Alciphron*, 3<sup>e</sup> éd., VII, 18 (Fraser, t. II, p. 352); *Cpl. B.*, p. 45, § 356.

(4) *Alciphron*, *loc.cit.*

terrain de l'esprit; et de même, l'action causale de la volonté sur le corps, que Berkeley admet encore sans critique, ne sera pas épargnée chez son successeur. On peut donc dire que Berkeley n'a pas poussé jusqu'à son terme la logique du phénoménisme; mais on ne peut dire qu'il l'ait violée. Il conserve les mots « substance spirituelle » : mais c'est simplement pour faire voir dans l'esprit, par opposition avec l'idée, une « existence indépendante ». Au fond ce n'est pas en substantialiste, c'est bien plutôt en dynamiste qu'il s'en représente la nature (1). L'esprit n'est pas pour lui un substratum caché derrière les états de conscience, ni quoi que ce soit qui ressemble à une entité : c'est une activité vivante. Si Berkeley supprime l'inconcevable *quiddité* du « matérialisme », ce n'est pas pour rétablir au-dessous des perceptions et des volitions une *quiddité* non moins mystérieuse : l'activité spirituelle se révèle avec une clarté parfaite à l'intuition concrète qui la saisit. Cette activité n'est pas seulement un caractère de l'esprit : elle est l'esprit même. Selon certains passages du *Common-place Book*, qui nous font toucher le vrai fond de cette métaphysique, l'esprit est essentiellement une volonté. « L'âme est la volonté, à proprement parler, et en tant que distincte des idées (2). » « L'esprit, la chose active, ce qui est l'âme et Dieu, c'est la Volonté seule. Les idées sont des effets, des choses impuissantes (3). » Si nous n'avons pas d'idée de l'âme, c'est parce que l'idée et la volonté diffèrent *toto caelo* (4). Ce contraste fondamental est l'un des axes de la doctrine. On pourrait dire de l'esprit : *esse est velle*; et il n'y a donc rien à chercher derrière l'acte de la volonté.

~~~~~  
 (1) Voir les passages ci-dessus cités du *Cpl. B.*, où Berkeley applique à l'esprit la méthode phénoméniste; cf. notamment p. 33, § 248 : « Il pourrait exister, dites-vous, une substance pensante, quelque chose d'inconnu, qui perçoit, supporte et relie les idées. Je vous réponds : montrez que le besoin de cette substance se fait sentir, et je vous accorderai qu'elle existe. Je ne me soucie pas de supprimer quoi que ce soit à l'existence de quoi j'aie le moindre motif de croire. »

(2) *Cpl. B.*, p. 16, § 84.

(3) *Cpl. B.*, p. 41, § 326.

(4) *Ib.*, p. 33, § 254 et *passim*. Cf. *ib.* p. 36, § 278 : « On reconnaît que les particules ne représentent pas des idées, et pourtant on ne les considère pas comme des sons vides et inutiles. La vérité est qu'elles représentent des opérations de l'esprit, c'est-à-dire des volitions. » (C'est nous qui soulignons.) « Le jugement, dit-il ailleurs (p. 52, § 431), est en quelque sorte un acte. »

« La substance d'un esprit est ce qui agit, cause, veut, opère, ou, si vous préférez (pour éviter l'équivoque à laquelle pourrait donner lieu le mot « ce »), consiste à agir, causer, vouloir, opérer... (1) ». « On devrait dire simplement une Volonté, un Être qui veut étant inintelligible (2). »

Nous n'avons jusqu'ici parlé que par allusions de ce qui constitue la clé de voûte du système : Dieu. Clé de voûte, disons-nous : car l'existence d'une divinité providentielle en est à la fois le couronnement naturel et l'indispensable soutien. Berkeley croit avoir prouvé cette existence d'une façon nouvelle et invincible; et c'est à ses yeux l'un des plus beaux titres de l'immatérialisme. Il donne même, en réalité, deux preuves distinctes. Dans le *Traité* et les *Dialogues*, l'argument se rattache directement au principe même de l'immatérialisme; dans l'*Alciphron* et dans l'opuscule intitulé *Défense et explication de la théorie de la vision*, la négation de la matière n'est pas postulée, et c'est la théorie de la vision qui fait le nerf de la preuve. La première preuve se suffisait à elle-même, et Berkeley la jugeait définitive; mais, apologiste ardent à convaincre, il ne s'y tint pas exclusivement : sans doute la seconde lui parut-elle aussi forte et plus parlante, plus à la portée d'un « petit philosophe ». Quoi qu'il en soit, nous n'étudierons pour l'instant que la preuve proprement immatérialiste, la seule qui se présente comme immédiatement liée aux propositions centrales du système; quant à l'autre, nous en dirons un mot tout à l'heure, en étudiant le rapport de Dieu aux esprits finis.

Les choses corporelles ne sont que des idées, n'existent qu'en des esprits. Mais de quels esprits s'agit-il? Berkeley n'a jamais songé à identifier les choses réelles avec la perception qu'en a tel ou tel sujet individuel : il est manifeste que les choses sensibles « ne dépendent pas de ma pensée, et qu'elles ont une existence distincte de la perception que j'en ai ». D'une part, il ne dépend pas de nous d'avoir telle perception plutôt que telle autre; d'autre part, il serait absurde

(1) *Ib.*, p. 53, § 439. Cf. p. 52, § 438 : « La volonté est *actus purus* ou plutôt pur esprit... »

(2) *Ib.*, p. 19, § 105.

de supposer que les choses cessent d'exister quand nous ne les percevons pas. Mais alors, puisque leur existence ne consiste que dans le fait d'être perçues, « *il doit y avoir quelque autre intelligence en qui elles existent.* Aussi sûrement donc que l'univers sensible existe réellement, aussi sûrement il y a un Esprit infini et omniprésent qui le contient et qui le soutient. » Preuve aussi simple qu'originale : « d'ordinaire on croit que toutes les choses sont connues ou perçues par Dieu, parce qu'on croit à l'existence d'un Dieu; tandis que moi, tout au contraire, je conclus immédiatement et nécessairement l'existence d'un Dieu de ce que toutes les choses sensibles doivent être perçues par lui (1). » L'existence de Dieu, en d'autres termes, est l'aboutissement inévitable de l'idéalisme, si l'on ne veut pas voir s'abîmer le monde matériel; sous peine de n'être qu'un pur nihilisme ou un solipsisme absurde (hypothèses auxquelles Berkeley ne s'arrête même pas), l'immatérialisme mène droit à l'affirmation théiste. Ma perception, pourrait-on dire encore, ne se suffit pas à elle-même : elle implique Dieu; sans Dieu toute sa réalité s'effondrerait. C'est, si l'on veut, la preuve *a contingentia mundi*, mais transposée en termes idéalistes, et, par là même, profondément renouvelée : l'univers a besoin de Dieu pour exister, parce qu'il ne peut exister que dans une pensée, et que ma pensée individuelle, ni celle d'aucun esprit fini, ne saurait être évidemment celle dont il s'agit. Cette conception n'est pas sans analogie avec la fameuse théorie de Malebranche, d'après laquelle « nous voyons toutes choses en Dieu » : Berkeley fait lui-même la comparaison en insistant sur les différences essentielles qui le séparent du philosophe français. « Il bâtit sur les idées les plus abstraites et les plus générales, ce que je désavoue absolument. Il affirme un univers extérieur et absolu, ce que je nie. Il soutient que nous sommes trompés par nos sens et que nous ne connaissons pas la nature réelle ni les formes et les figures véritables des êtres étendus : toutes choses dont je soutiens exactement le contraire (2). »

On conçoit que Berkeley se soit félicité des conséquences religieuses où son système conduisait, et qu'il y ait vu,

(1) *Dialogues*, II, trad. fr., p. 198.

(2) *Ib.*, II, trad. fr., p. 201-202.

pour ce système, la plus belle justification. En regard de ces conséquences heureuses, il place volontiers les erreurs néfastes où aboutit la doctrine contraire : le « matérialisme » contient en germe, non seulement, comme nous l'avons vu, la négation sceptique de l'existence des corps et de la réalité de la connaissance, mais encore l'athéisme et l'irréligion. La Matière du réalisme, ce bloc impénétrable à la pensée, recèle d'effrayantes possibilités : si elle disparaît, tout le système de l'athéisme, « tous ces misérables recours que l'on trouvait dans une éternelle succession de causes et d'effets dépourvus de pensée, ou bien dans un concours fortuit d'atomes, toutes ces monstrueuses imaginations de Vanini, de Hobbes et de Spinoza (1) », disparaissent du même coup. Loin que le système de Berkeley soit en contradiction avec la Bible, c'est au contraire sur l'hypothèse matérialiste que reposent toutes les objections qu'on a faites au dogme de la création : car il est si difficile de concevoir la Matière comme tirée du néant, que beaucoup de philosophes anciens et modernes l'ont regardée comme coéternelle à Dieu (2). La conception d'un *espace absolu* conduit à ce dilemme aussi inévitable qu'impie : « ou de croire que l'espace réel est Dieu, ou d'admettre qu'il y a quelque autre chose que Dieu d'éternel, incréé, infini, indivisible, immuable » ; et Berkeley fait allusion à la théorie de Clarke, selon qui les attributs divins conviennent à l'espace (3). En même temps qu'à l'athéisme, la négation de la matière enlève encore tout fondement au fatalisme, à l'idolâtrie, aux objections hérétiques soulevées contre la résurrection, et à un nombre incroyable de disputes embarrassantes et stériles, « qui ont été des épines au flanc des théologiens aussi bien que des philosophes (4) ».

La preuve de l'existence de Dieu s'est donc présentée à Berkeley comme le triomphe de l'idéalisme. Cela est bien remarquable : car ce triomphe s'appuie précisément sur la difficulté générale qu'on oppose d'ordinaire à l'idéalisme. Comment les choses existent-elles, ou continuent-elles d'exister, en dehors de *ma* perception ? Berkeley a une

(1) *Ib.*, p. 199.

(2) *Ib.*, p. 273. *Traité*, § 92.

(3) *Traité*, § 117.

(4) *Ib.*, §§ 92-96.

réponse toute prête : elles existent en Dieu. Et ce Dieu, qui risquerait aujourd'hui d'apparaître comme un *Deus ex machina*, est au contraire, pour Berkeley, le véritable fondement, en même temps que l'aboutissement, de la doctrine. La foi religieuse transforme immédiatement l'objection la plus grave en un avantage décisif. Et il ne nous reste guère, pour achever l'exposé du système, qu'à faire voir en détail les multiples services rendus par Dieu.

Mais d'abord, puisque les idées-choses ne doivent leur réalité qu'à l'Esprit divin où elles sont contenues, comment faut-il concevoir cette présence des idées dans l'Esprit suprême ? Il y a, sur ce point, quelque différence entre Dieu et les esprits finis. Premièrement, les idées, en Dieu, ne s'accompagnent d'aucune affection (1). En outre, et ceci est gros de conséquences, les idées ne sont pas, en Dieu, passivement reçues, mais volontairement produites. Nous aussi, comme on sait, nous pouvons produire des idées : mais ces idées-là ne sont que les chimères de l'imagination ; au contraire, celles que suscite la volonté divine, ce sont les choses réelles elles-mêmes. On voit dès lors en quoi consiste le rapport de Dieu aux esprits finis : les choses sont les idées que Dieu donne à percevoir à ceux-ci. Il y a, dans ces derniers, deux sortes d'idées, différentes quant à l'origine et, généralement, quant au degré de vivacité. Les unes sont les idées de l'imagination : c'est nous-mêmes qui les suscitons. Les autres, dont les premières ne sont que les copies, sont les perceptions, c'est-à-dire les choses mêmes : nous les recevons passivement, par nos sens ; il ne dépend pas de nous qu'elles soient ceci ou cela. C'est Dieu qui les produit en nous (2). — Comment l'Esprit infini produit-il des idées dans les esprits finis ? Comment Dieu nous fait-il avoir perception ? En d'autres termes, comment s'établit la communication entre l'intelligence suprême et toutes les autres ? Berkeley n'approfondit pas cette redoutable question. Il cherchera plus tard dans la *Siris*, à expliquer à l'aide d'un intermédiaire l'action de Dieu sur le monde ; mais, outre que cette conception s'accorde mal avec la philosophie du *Traité* et des *Dialogues*, qui écarte expressé-

(1) *Dial.*, III, trad. fr., p. 246.

(2) Cf. notamment *Traité*, §§ 29-30.

ment l'idée d'un tel intermédiaire, le problème auquel elle répond n'est pas celui que nous venons de poser.

Quoi que il en soit relativement au mode de cette communication entre l'Esprit divin et les esprits finis (et tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il s'agit d'une communication immédiate et *sui generis*), le Dieu de Berkeley, grâce à ce pouvoir producteur d'idées, résoud victorieusement bien des difficultés. Non seulement il est l'origine et le fondement de toute perception, mais encore c'est par lui que s'explique, sous quelque aspect qu'on le considère, l'ordre des perceptions, qui n'est autre que l'ordre même des choses. Tout d'abord, comment comprendre l'accord entre les perceptions simultanées de plusieurs esprits? Si les choses ne sont que des idées dans des intelligences, comment se fait-il que plusieurs personnes, au même moment, dans les mêmes circonstances, perçoivent « la même chose »? Cela serait incompréhensible, si les idées-choses n'existaient que dans l'esprit du sujet individuel qui les perçoit : mais Berkeley n'a jamais dit cela; et si elles existent en Dieu, il n'y a plus rien d'étonnant à ce que celui-ci suscite en plusieurs esprits des perceptions qui se correspondent. C'est en Dieu que se trouve le principe d'unité que le « matérialisme » réalise grossièrement dans la substance. De même, d'où vient, pour un même esprit, l'accord entre plusieurs perceptions à différents moments du temps? D'où vient que les choses ne cessent pas d'exister quand je ne les perçois pas, si bien que je les retrouve régulièrement à la même place quand j'y reviens moi-même? La réponse est identique; et elle semble à Berkeley si fortement s'imposer qu'elle lui sert, nous l'avons vu, à prouver la nécessité, et par conséquent l'existence même, de Dieu (1).

(1) Cf. *Traité*, § 6. — A cette question : « Comment existent les choses quand nous ne les percevons pas actuellement? » Berkeley répond d'abord que, lorsqu'on imagine « des arbres dans un parc, par exemple, ou des livres dans un cabinet, et personne à côté pour les percevoir », ces livres et ces arbres sont encore des idées dans l'esprit qui les imagine et non des corps existant hors de tout esprit (*Traité*, § 23). Cf. *Cpl. B.*, p. 15, §§ 75-76 : une chimère « existe en un certain sens, si elle est imaginée ». Cette réponse ne suffit évidemment pas : il est besoin de l'Esprit divin pour assurer la réalité des choses en dehors de toute perception actuelle. Berkeley considère parfois le mode d'existence des choses en Dieu comme une simple virtualité de perceptions : « Les corps existent, même quand ils ne sont pas perçus, en puissance dans

Ce n'est pas tout. On sait que, pour Berkeley, les différentes classes de données sensorielles sont radicalement hétérogènes, de sorte qu'à proprement parler, un ensemble d'idées visuelles, par exemple, et un ensemble d'idées tactiles ne sauraient constituer un seul objet. D'où vient donc que ces ensembles se présentent si constamment liés, que nous les rapportons couramment à des objets uniques? Cette « connexion régulière » des idées tactiles et visuelles avait, on s'en souvient, permis à Berkeley d'expliquer la formation des perceptions de distance, de grandeur et de position; il avait même indiqué, dès ce moment, qu'une telle connexion requerrait pour cause l'action d'une Providence. Il développe à nouveau cette idée dans le quatrième dialogue de l'*Alciphron*; et c'est là justement la seconde des deux preuves dont nous parlions tout-à-l'heure. L'existence de Dieu, dit-il en substance, est tout aussi certaine que celle du libre-penseur qui la nie; car nous ne jugeons de l'existence d'un esprit (excepté le nôtre) que par un certain nombre de signes sensibles qui nous la font supposer : or, ces signes ne sont pas moins manifestes dans un cas que dans l'autre. L'ordre et l'harmonie du monde témoignent de l'existence de Dieu : Berkeley ne renonce nullement à la classique preuve des causes finales. Mais il ne s'en tient pas à la forme banale de cette preuve : Dieu, dit-il, nous parle un véritable langage, au sens le plus propre du mot. Les signes qui composent ce langage ne sont autres que nos sensations visuelles : elles méritent bien ce nom, puisque la connexion qui les unit aux objets tangibles est à la fois

~~~~~  
l'Être actif. » (*Cpl. B.*, p. 61, § 544.) Cf. *ib.*, p. 82, § 786 : « Considérés comme pouvoirs, les corps existent quand ils ne sont pas perçus; mais leur existence n'est pas actuelle. Quand je dis qu'un pouvoir existe, je ne veux pas dire autre chose sinon que si, pendant le jour, j'ouvre les yeux et regarde de ce côté, je verrai cette chose, le corps. » On a pu légitimement rapprocher des *idées-choses* de Berkeley les *possibilités de sensations* de Stuart Mill (Renouvier, *op cit.*, pp. 252-253). — Voir encore *Cpl. B.*, p. 80, § 773 et p. 82, § 785 : « Double sens du mot corps : 1<sup>o</sup> Combinaisons de pensées; 2<sup>o</sup> Combinaisons de forces pouvant faire paraître ces pensées... » (Ce qu'ajoute Berkeley, dans l'une et l'autre sentence, ne laisse pas d'être obscur). L'ordre de la création n'est autre, pour Berkeley, que l'ordre dans lequel les choses sont devenues perceptibles à des esprits finis, ou même dans lequel un esprit fini aurait pu les percevoir, s'il avait assisté à la création : en Dieu, toutes choses existent éternellement. (*Dialogues*, III, tr. fr., pp. 265-268).

constante et purement extrinsèque, tout comme le rapport du mot à ce qu'il exprime. Les choses sont arrangées de telle sorte que nos sensations visuelles, grâce à la perception acquise de distance, nous avertissent de telles ou telles sensations tactiles, avec lesquelles elles n'ont par elles-mêmes aucune relation : cette régularité, si utile à l'homme, ne peut venir que d'un Dieu qui la concerte à notre profit. — On voit que cette preuve n'est pas sans parenté avec la preuve principale, exposée plus haut : dans les deux cas, Berkeley part du fait de la perception, et montre que ce fait suppose Dieu. Seulement, dans les *Dialogues*, Dieu apparaît comme nécessaire pour fonder la perception elle-même ; dans l'*Alciphron*, il sert à fonder la connexion régulière des perceptions hétérogènes. De même que l'idéalisme donnait un nouveau sens à la preuve *a contingentia*, de même la théorie de la vision renouvelle, en la précisant, celle des causes finales. L'univers que nous percevons ne se comprend pas sans Dieu : il exige Dieu, d'abord par sa seule existence, puis par l'ordre qui s'y manifeste, et dont la liaison des données tactiles et visuelles n'est qu'un cas particulièrement démonstratif.

Rien n'empêche, en effet, de généraliser cette fonction de la Providence : Dieu ne fonde pas seulement la liaison régulière des sensations de la vue et du tact ; il fonde toute liaison régulière, en particulier toute connexion causale. Et voilà le dernier et considérable service que Berkeley lui demande. Nous avons vu, notamment en analysant le *De Motu*, que la causalité proprement dite ne se trouve pas dans les corps (ou idées), mais exclusivement dans les esprits : les phénomènes naturels sont produits par Dieu (1). Qu'est-ce donc que les explications causales des physiciens ? Qu'est-ce que les « lois naturelles » qu'ils établissent ? Des successions ou connexions régulières, et rien de plus ; la cause et l'effet, au sens impropre qu'ils donnent à ces mots, ne sont pas autre chose que des idées qui se suivent constamment. L'unique explication à laquelle puisse prétendre la « philosophie naturelle » ne consiste qu'à découvrir des

---

(1) Mais Berkeley se défend d'absorber l'activité libre et limitée des esprits finis dans l'activité de Dieu. Cf. *Cpl. B.*, p. 24, § 156 : « Nous mouvons nous-mêmes nos jambes : c'est nous qui voulons leur mouvement. En cela je m'éloigne de Malebranche. »

analogies entre les phénomènes, et à rattacher des cas particuliers à des propositions générales (1). La mécanique n'est qu'une « grammaire de la nature »; et celle de Newton n'est que la meilleure grammaire existante. Berkeley professe, on le voit, sur la portée de la science et la nature des lois, un nominalisme foncier et un empirisme radical. Avant Hume, il proclame l'absence de tout lien intrinsèque entre la cause et l'effet : n'importe quel effet pourrait succéder à n'importe quelle cause. C'est même trop dire que d'appeler la loi un fait constant : celle de la gravitation, par exemple, n'a rien d'universel : « dans certain cas, un principe tout à fait contraire semble ressortir de lui-même, comme dans la croissance verticale des plantes et dans l'élasticité de l'air. Il n'y a rien de nécessaire ou d'essentiel dans cette question. Tout y dépend de la volonté de l'esprit qui gouverne... (2) » Bref, la nature n'est régulière que parce que Dieu le veut ainsi; et s'il le veut, s'il s'assujettit, en principe, à l'uniformité dans la production des idées, c'est par pure bonté pour les hommes, afin qu'ils puissent tirer de l'expérience des prévisions pratiquement utiles (3). Il n'y a des lois que pour que nous puissions les connaître et nous en servir, la science tout entière n'ayant d'autre but que de fournir une base à notre action, des instruments à nos besoins (4). Pour tout dire, la notion de loi naturelle, en son sens plein, fait entièrement défaut à Berkeley : sa philosophie de la nature est un contingentisme absolu, à fondement théologique. Elle présente, en quelque façon,

---

(1) *Traité*, §§ 104-105.

(2) *Ib.*, § 106.

(3) *Ib.*, § 31. Cf. § 62 sq. Cette conception rend le miracle aisément intelligible, et explique en même temps qu'il doit rester exceptionnel (§ 63).

(4) On pourrait comparer cette conception avec le nominalisme scientifique de certains philosophes contemporains : de même que Berkeley, ces philosophes font de la science une sorte de grammaire, dont la valeur ne réside que dans l'utilité; comme lui, ils travaillent souvent *ad maiorem Dei gloriam*. Toutefois il ne faudrait pas pousser trop loin cette comparaison : car Berkeley fonde en Dieu l'« uniformité » de la nature, et s'il prive par là les lois naturelles de leur rationalité, il leur reconnaît du moins une objectivité incontestable, dont on ne trouverait pas l'équivalent chez les nominalistes d'aujourd'hui. La raison d'être de la science est son utilité pratique, mais elle n'est utile que parce qu'elle est vraie, c'est-à-dire parce que Dieu veut bien produire les idées suivant un ordre fixe.

deux faces : l'empirisme qui la caractérise n'est que l'envers d'une sorte de volontarisme divin ; il n'y a pas de loi, parce que la volonté de Dieu en tient lieu. Une formule saisissante du *Commonplace Book* marque bien le sens de cette doctrine, qui est l'antithèse du fatalisme : « Je ne crois pas que les choses arrivent par nécessité : il n'existe pas deux idées dont la connexion soit nécessaire. *Tout n'est que résultat de la liberté* ; c'est-à-dire : *tout est volontaire* (1) ». La volonté libre est au fond de tout. Nous rejoignons ainsi la conclusion de la partie précédente : « L'Esprit, la chose active, ce qui est l'âme et Dieu, c'est la Volonté seule ». Et par là même, nous nous préparons à aborder les spéculations mystiques de la *Siris*.

### La « *Siris* »

Le dernier ouvrage philosophique de Berkeley fait l'objet d'une question délicate et très contestée : dans quelle mesure la doctrine de la *Siris* diffère-t-elle de celle des *Dialogues* et du *Traité* ? Avons-nous affaire à deux philosophies distinctes et contradictoires ? Ou doit-on, au contraire, reconnaître à la pensée de Berkeley une unité fondamentale, et ne voir d'une période à l'autre que des différences de ton et de point de vue ? On ne peut en cette matière répondre par oui ou par non : ce serait fermer les yeux à l'évidence que de nier la réalité des changements apportés par la *Siris* ; mais, d'autre part, il serait bien invraisemblable qu'il n'y eût pas, au-dessous des différences, des contrastes, des contradictions même, qui frappent les regards, une continuité réelle, à défaut d'un complet accord logique. Pour nous mettre en mesure de préciser, commençons par résumer, aussi fidèlement que possible, la partie philosophique de la *Siris*, sans pourtant suivre tous les détours d'une forme infiniment sinueuse, « contemplative, dit M. Fraser, plutôt qu'argumentative », abondante en redites, et qui ne s'astreint, pour tout dire, à aucune composition (2).

(1) *Cpl. B.*, p. 58, § 492. (C'est nous qui soulignons.)

(2) Fraser, t. III, p. 118. Cf. *Siris*, § 297 : « On me pardonnera donc si cet informe essai, par d'insensibles transitions, engage le lecteur en des recherches et des spéculations éloignées, auxquelles peut-être ni lui ni l'auteur ne songeaient dès le point de départ. »

L'eau de goudron possède de merveilleuses propriétés curatives : elle les doit à l' « esprit acide » du goudron, dont le principe vivifiant n'est finalement autre que l'*éther*, feu invisible et subtil, répandu dans tout l'univers. Cet éther, qu'il ne faut pas confondre avec celui de Newton, n'est d'ailleurs pas immatériel : il n'est que le plus pur des êtres matériels, et joue dans le macrocosme le même rôle que l'esprit animal dans le corps humain. Ce « premier moteur naturel », cette « âme végétative ou esprit vital du monde (1) » ne saurait pourtant tenir de lui-même son efficace : il n'est pas proprement une cause, mais sert seulement d'instrument physique à l'Esprit divin, qui est l'agent suprême et la seule cause véritable de tous les phénomènes naturels. Les explications mécaniques des physiciens, et notamment la théorie newtonienne de l'attraction, ne sont pas réellement causales : les soi-disant causes naturelles, y compris même les mouvements de l'éther (2), ne sont que des signes; les lois, ou connexions régulières, ne sont que l'expression sensible de l'activité divine; la physique, « une grammaire pour l'intelligence de la nature (3) ». Comment, d'ailleurs, les principes mécaniques expliqueraient-ils vraiment un phénomène quelconque? « Tous les phénomènes ne sont, à dire vrai, que des apparences dans l'âme ou dans l'esprit; et il n'a jamais été expliqué, ni ne peut être expliqué, comment des corps externes, des figures et des mouvements pourraient produire une apparence dans l'esprit (4) ». C'est donc à l'action de la Providence qu'il faut avoir recours, non pas seulement comme à un principe général et lointain, mais comme à une cause perpétuellement agissante, et jusque dans le détail des phénomènes (5).

Berkeley accumule pêle-mêle en faveur de cette doctrine une multitude d'autorités : Pythagore, Parménide, Platon, Plotin, bien d'autres encore. Là même où il n'adopte pas expressément les idées des philosophes anciens, il se préoccupe de les laver du reproche d'athéisme; il les oppose à l'impiété d'un Hobbes, d'un Spinoza, au matérialisme de la

---

(1) *Siris*, § 152.

(2) *Ib.*, § 261.

(3) *Ib.*, § 252. Cf. *Traité*, § 108.

(4) *Siris*, § 251.

(5) *Ib.*, § 237.

science moderne. Nous retrouvons la critique de la « doctrine d'un espace réel, absolu, externe » : contre « ce fantôme des philosophes mécaniciens et géomètres (1) » sont invoqués Plotin et Asclépius. Le Destin des anciens, contrairement à l'« idole de beaucoup de modernes », était en général conçu comme une intelligence providentielle ; Platon ni Aristote ne croyaient à l'existence absolue des objets sensibles. Il n'est pas jusqu'à la théorie de l'âme du monde qui ne contienne un fond de vérité, bien qu'on doive plutôt se représenter la cause suprême comme distincte de l'univers qu'elle anime. Beaucoup d'anciens ont bien vu que la matière n'est rien de positif : Dieu n'est donc pas matériel, car Dieu étant « perfection et acte absolus », il y a entre lui et la matière « la plus grande distance imaginable (2) ». Berkeley parle avec admiration de la théorie platonicienne des Idées, en faisant observer que ces Idées ne sont pas des concepts abstraits, mais des êtres réels, et du plus haut degré de réalité (3) ; il découvre même dans cette doctrine les traces d'une révélation primitive. Sur la question des idées innées, où Platon s'oppose à Aristote (Berkeley prête à ce dernier la conception qui fait de l'esprit une table rase), « quelques personnes peut-être croiront que la vérité est celle-ci : qu'il n'y a pas strictement d'idées, ou objets passifs, dans l'intelligence, autres que celles qui dérivent des sens, mais qu'il y a aussi, outre ces idées, les actes ou opérations propres de l'esprit : telles sont les notions (4) ». La connaissance sensible et empirique n'est que le premier degré de la connaissance : au-dessus se place la connaissance rationnelle, plus tardive, mais plus profonde, et qui exige qu'on s'affranchisse des apparences sensibles : c'est à tort que le vulgaire confond le sensible et le réel ; « l'intellect et la raison sont nos seuls guides sûrs vers la vérité (5) ». Leur tâche est difficile : à travers l'épais brouillard où sont ici-bas plongées les âmes humaines, « l'œil le plus perçant ne saurait voir clair » ; néanmoins, à force d'efforts répétés, on peut « atteindre à quelque sens (*taste*)

(1) *Ib.*, §§ 270-271.

(2) *Ib.*, § 319.

(3) *Ib.*, § 335.

(4) *Ib.*, § 308.

(5) *Ib.*, § 264. Cf. 292, 294.

de la vérité et de la vie intellectuelle (1) ». Et Berkeley, cherchant à pénétrer en ces régions obscures et sublimes, uniquement accessibles à la spéculation la plus épurée, donne pour conclusion à son livre une théorie des hypostases, renouvelée du néo-platonisme. La première hypostase est l'Unité : selon Platon et ses disciples, il y a dans l'âme humaine, « antérieurement à l'intellect, quelque chose qui est d'une nature plus haute, en vertu de quoi nous sommes *Un*, et en vertu de cet *Un*, nous sommes très étroitement unis à la Divinité (2) ». Cette unité personnelle, la seule véritable, n'appartient pas aux choses sensibles, dont l'unité ne résulte que d'un acte de l'esprit qui les considère (3) : l'unité dont il s'agit est celle de l'Esprit divin, et, par participation, celle des esprits créés. L'antériorité de l'*Un* ne doit d'ailleurs pas être entendue comme une priorité temporelle (4) ; l'*Un* (*to hen*) est nécessairement uni à l'Intellect (*nous* ou *logos*). Et, à son tour, cette seconde hypostase n'existe pas réellement à part de la troisième, qui est la Vie (*psychè*) : « l'*Un* doit être une Pensée éternellement Vivante (5) ». C'est au dogme de la Trinité que s'arrête l'ultime méditation de Berkeley.

Revenons maintenant à la question posée tout à l'heure : qu'y a-t-il au juste de nouveau dans la *Siris*?

D'abord, le ton et le tour de pensée. Après avoir dédaigné la métaphysique abstruse (6), Berkeley s'y plonge, et regarde comme superficiel tout autre mode de connaissance. La belle lucidité des *Dialogues* fait place à des nuages mystiques. Et le philosophe a perdu l'assurance juvénile que lui inspirait naguère la découverte de son *principe* : il ne croit plus que nous puissions saisir, des vérités les plus

---

(1) *Ib.*, § 340-341. Cf. § 367.

(2) *Ib.*, § 345.

(3) *Ib.*, § 347. Ce dernier point n'est pas nouveau : l'*Essai sur la Vision* (§ 109) soutient déjà, d'une façon tout à fait identique, le caractère subjectif de l'unité et du nombre appliqués aux choses sensibles. Cf. *Traité*, § 12 : « Le nombre est entièrement la créature de l'esprit. »

(4) *Siris*, § 352.

(5) Résumé de Fraser, t. III, p. 129.

(6) Cf. *Cpl. B.*, p. 46, § 364 : « Bannir perpétuellement la métaphysique et rappeler les hommes au sens commun. »

hautes, autre chose qu'un reflet (1). « Nous sommes, dit M. Fraser, transportés de Locke à Platon » et aux Alexandrins. En outre, plusieurs thèses, entièrement étrangères aux précédents ouvrages, font dans la *Siris* leur apparition : la théorie de l'éther, « esprit vital du monde » ; l'idée d'une connaissance supra-sensible et supra-empirique et d'un objet lui appartenant en propre ; celle enfin de la trinité des hypostases. Il est remarquable que toutes ces innovations s'inspirent de la philosophie ancienne : elles tirent, à n'en pas douter, leur origine des abondantes lectures de Berkeley. Mais si cette philosophie le passionne, s'il trouve dans la sagesse antique un aliment substantiel, n'est-ce pas qu'il en rattache les enseignements à sa propre doctrine et aux questions qu'elle suscite ? Voyons donc en quel sens ces thèses nouvelles contredisent l'immatérialisme, en quel sens elles le prolongent.

Un premier contraste très frappant consiste dans l'énergique condamnation du sensualisme : la connaissance sensible, que Berkeley avait seule en vue en écrivant, par exemple, l'Introduction du *Traité*, se trouve maintenant réduite au rôle le plus inférieur ; ce n'est pas assez de dire qu'elle est incertaine et superficielle : par l'obsession qu'elle détermine, elle fait obstacle aux formes supérieures de la connaissance. Sans doute, nous avons déjà signalé, à cet égard, une certaine évolution dans la pensée de Berkeley : dix ans avant la *Siris*, la distinction de la notion et de l'idée marquait, disions-nous, un recul de l'esprit sensualiste ; et la réponse que Berkeley donne dans la *Siris* au problème des idées innées reproduit sans aucun changement la terminologie et la doctrine de la seconde édition du *Traité*. Mais si Berkeley admettait dès ce moment que les *idées*, au sens strict, ne fussent pas l'unique contenu de l'esprit, du moins insistait-il sur l'infailibilité et la perfection de la connaissance sensible, prétendant être en ce point d'accord avec la foule contre les philosophes. Maintenant, la confusion du réel et du sensible n'est plus à ses yeux qu'un préjugé vulgaire : lui qui avait fait des « apparences » sensibles la réalité même, il prend maintenant à la lettre ce mot d'apparence. Non qu'il songe à rétablir au-dessous des idées un substratum qui les soutienne : ce n'est pas en « matérialiste »,

---

(1) Fraser, t. III, p. 119.

c'est en platonicien, qu'il discrédite les sens. Toujours est-il qu'il les discrédite. Ne rapproche-t-il pas des apparences sensibles « les fantômes qui résultent de ces apparences, enfants d'une imagination greffée sur les sens, tels que le pur espace (1) »?

En même temps que le sensualisme, il semble bien que le nominalisme ait disparu : interprétation que confirme la suppression opérée par Berkeley dans la troisième édition de l'*Alciphron* (2). A vrai dire, pourtant, et cela est fort curieux, Berkeley ne renonce pas à sa critique de l'abstraction : il mentionne, nous l'avons dit, que les Idées de Platon ne sont pas « des idées abstraites dans le sens moderne (3) ». Ailleurs (4) il commente ainsi l'expression *chôriston eidos* employée par Plutarque pour désigner l'esprit divin : « non une idée abstraite composée de contrariétés (inconsistencies) et extraite de toutes les choses réelles, ainsi que quelques modernes entendent l'abstraction, mais un Esprit existant, distinct ou séparé de tous les êtres sensibles et corporels. » N'y a-t-il pas dans ces textes un écho parfaitement net de l'Introduction du *Traité*? Chose singulière, Berkeley continue de croire à l'impossibilité de former des idées abstraites, au moment même où il embrasse la théorie platonicienne des Idées. La critique de l'abstraction, à qui la distinction de l'idée et de la notion laissait un sens (5), conserve ce sens jusqu'au bout : seulement, du fait qu'elle laisse la notion en dehors d'elle, elle perd à peu près toute portée. Aussi voyons-nous que ce nominalisme psychologique, après avoir été, pour Berkeley, une croyance directrice, n'est plus, dans sa dernière œuvre, qu'une trace presque insignifiante. Et ce que le nominalisme renferme de plus légitime aux yeux d'un moderne, Berkeley y renonce trop évidemment, semble-t-il, par tout ce qu'il admet du platonisme et du néo-platonisme, Idées et hypostases : il y a là, de sa part, un étrange recul (6), que nous pourrions peut-être expliquer, mais dont il faut bien tout d'abord constater l'étendue.

(1) *Siris*, § 292 (c'est nous qui soulignons).

(2) V. ci-dessus, p. 28.

(3) *Siris*, § 335.

(4) *Ib.*, § 323.

(5) V. ci-dessus, p. 30 note.

(6) Cf. Renouvier, *op. cit.*, p. 261.

Devons-nous aller plus loin, et dire qu'il ait renoncé à sa découverte capitale, à l'immatérialisme lui-même? Certaines raisons pourraient d'abord le donner à penser : il est incontestable que la théorie de l'éther contredit des affirmations antérieures, et que, dans un système immatérialiste, elle ne laisse pas d'étonner. « *Anima mundi*, forme substantielle, feu originel omniscient, vertu plastique, principe hylarchique, tout cela s'évanouit (1). » Ainsi s'exprimait Berkeley dans son *Commonplace Book*. Suivant le *Traité* et les *Dialogues*, la production des idées dans les esprits finis s'explique par une action *immédiate* de la volonté divine : l'existence d'un intermédiaire tel que l'éther, non seulement n'est pas affirmée, mais est expressément déclarée inutile. Dieu n'a que faire de causes instrumentales : Berkeley, sur ce point, est fort explicite (2). La *Siris*, au contraire, par sa doctrine du feu vital, répond précisément au problème de l'action de Dieu sur l'univers, problème que les précédents ouvrages déclaraient absurde. D'un côté, l'univers ne consiste que dans les idées que Dieu suscite en nous ; de l'autre, il est plutôt comparable à un corps que Dieu anime et dirige par les mouvements qu'il imprime à l'éther : en sorte que, si Dieu produit en nous les idées, ce n'est plus, dirait-on, que par l'intermédiaire de ces mouvements. — Voilà l'une des faces de la question : mais, cela dit, nous n'en devons pas moins répondre que Berkeley reste immatérialiste. Impossible d'en douter, pour peu qu'on lise en entier la *Siris* ; et le résumé ci-dessus en apporte déjà d'assez nombreuses preuves. Berkeley loue Platon et Aristote d'avoir dénié à la matière toute existence positive, de n'avoir pas cru à l'existence absolue des objets sensibles (3). Les idées d'« existence externe » et d'« indépendance », c'est-à-dire d'existence corporelle indépendante de tout esprit, sont comptées, avec celles de nécessité et de destin, parmi les néfastes corollaires de l'espace absolu, ce « fantôme », qui « n'est perçu par aucun sens ni prouvé par aucune raison (4) ». « Les phénomènes naturels, dit encore Berkeley, ne sont autre chose que des

---

(1) *Cpl. B.*, p. 31, § 229. Cf. *Alciphron*, livre 6, ch. 14.

(2) *Dial.*, II, tr. fr., p. 209.

(3) Cf. notamment § 311.

(4) *Siris*, § 271.

apparences naturelles : ils sont donc tels que nous les voyons et apercevons. La nature réelle et l'objective est donc la même chez eux : passive, sans rien d'actif ; fluide et changeante, sans rien de permanent (1). » Voilà de l'immatérialisme le plus pur : il n'y a qu'à comparer ce passage avec tel autre du *Traité* (§ 25) ou du *De Motu* (§§ 22-24). Et nous avons cité plus haut un autre passage où les phénomènes sont pareillement appelés « des apparences dans l'âme », et où l'impossibilité d'expliquer ces apparences mentales par l'action de « corps externes » sert à montrer l'insuffisance du mécanisme (2). Inutile d'insister : l'immatérialisme n'a pas disparu. — Mais alors, comment comprendre la théorie de l'éther ? Il faut avouer que Berkeley ne s'explique guère sur le moyen de la concilier avec l'immatérialisme, et que la difficulté subsiste en partie. Toutefois, s'il ne justifie pas suffisamment l'introduction d'une cause instrumentale, par laquelle Dieu agit sur le monde, du moins indique-t-il, sommairement et en passant, le biais par où lever la contradiction : l'éther, dit-il, est un « instrument qui ne sert pas d'aide au Créateur, mais seulement de signe à la créature (3) ». C'est donc que les mouvements de l'éther, quoique provenant sans doute plus directement de Dieu (de même que proviennent de l'âme certains mouvements des esprits animaux), n'en sont pas moins des « causes naturelles », c'est-à-dire des éléments de l'universel symbolisme sensible. L'éther, est encore quelque chose de matériel : la définition idéaliste de l'existence matérielle peut, après tout, sans contradiction, sinon sans difficultés, lui être appliquée.

Pour résoudre, dans la mesure du possible, ces difficultés, ou du moins pour en apercevoir les raisons profondes, il faut revenir sur la comparaison de l'éther avec les esprits animaux (4). C'est par leur intermédiaire que l'âme meut le corps : de même, c'est par celui de l'éther que Dieu meut l'univers. L'âme, en effet, peut être considérée à deux

---

(1) *Ib.*, § 292. « Objective » veut dire ici apparente ou phénoménale. (Fraser).

(2) *Ib.*, § 251.

(3) *Ib.*, § 261. Cf. §§ 160-161

(4) Berkeley va jusqu'à dire : « ces deux principes (*supposé que c'en soient deux*)... » (§ 261) (c'est nous qui soulignons).

points de vue : d'une part, elle est le « support » des idées-choses; d'autre part, elle s'y oppose en tant que « chose active » et principe de mouvement. Le premier point de vue est celui de l'idéalisme; le second, celui du dynamisme spiritualiste, tel que le *De Motu* nous en présente l'expression. Tantôt l'âme est considérée comme faculté connaissante et dans son rapport avec les objets externes, tantôt comme force et dans son rapport avec cette chose particulière qu'elle meut et qui est son corps. Or, dans sa première philosophie, c'est essentiellement d'après le premier de ces points de vue que Berkeley s'est représenté l'Esprit divin : il apparaît alors comme une intelligence contenant l'univers, à la façon dont un esprit fini contient les idées qui sont en lui. Sans doute, c'est une intelligence qui produit volontairement son contenu; mais cette production elle-même, l'imagination volontaire des esprits finis nous en offre, à certains égards, l'analogue. Au contraire, dans la *Siris*, ce n'est plus l'imagination volontaire, c'est la motricité volontaire qui nous fournit l'analogue du vouloir divin. De même qu'en écrivant le *De Motu*, Berkeley pouvait se dispenser de formuler l'hypothèse immatérialiste (1), de même, en écrivant certaines parties de la *Siris*, on dirait qu'il l'oublie : la vérité est qu'après avoir envisagé l'Esprit divin comme la suprême intelligence où le monde existe, il le considère maintenant comme le souverain moteur du monde (on pourrait dire : comme l'âme du monde, si Berkeley, tout en plaidant en faveur de cette conception antique, n'eût marqué sa préférence pour une façon de parler plus orthodoxe). Dès lors, le problème de l'action de Dieu sur le monde prend un sens : l'éther en apporte la solution. Et la conception bizarre de cet « instrument qui ne sert pas d'aide » à qui l'emploie, se concilie tant bien que mal avec l'immatérialisme, à la condition de n'y voir qu'un point de vue spécial et subordonné.

Nous commençons maintenant à saisir l'évolution de pensée qui mène du *Traité des Principes* à la *Siris* : Berkeley approfondit sa métaphysique dans le sens du dynamisme. Tout ce qu'en contenait la première philosophie se retrouve au centre de la seconde : conception de la causalité comme action spirituelle, avec les conséquences qui en dérivent :

(1) Cf. ci-dessus, p. 48, note 4.

critique du mécanisme, théorie nominaliste de la science et des lois naturelles. Nous savions déjà qu'aux yeux de Berkeley, l'esprit, c'est au fond « la Volonté seule »; et les profondes formules du *Commonplace Book*, qui nous montrent dans cette volonté l'essence même de toute existence spirituelle, sont, comme nous l'annoncions au début de cette étude, de précieuses indications pour l'intelligence de la *Siris*. La métaphysique de l'Esprit, qui est la face positive de la doctrine, passe désormais au premier plan : la critique idéaliste de la matière, qui n'en est, à certains égards, qu'une introduction polémique, cesse d'apparaître en pleine lumière. Elle subsiste pourtant, mais prend une nuance platonicienne : les choses sensibles sont des *apparences*, ce qui veut dire, d'un côté, que leur existence est subjective, mais aussi qu'elle est superficielle. Il y a quelque chose de plus profond, où la raison seule peut, dans une certaine mesure, nous introduire : et c'est justement le monde spirituel (1). — Il n'y a donc pas, de la première philosophie à la seconde, une radicale solution de continuité. Une dernière remarque achèvera de nous le faire comprendre. La première philosophie envisage surtout les idées en tant que perçues, et dans leur rapport avec l'entendement humain; la seconde, en tant que produites, et dans leur rapport avec la volonté divine. Berkeley se transporte pour ainsi dire *a parte Dei*. Or, il est très difficile de parler de la volonté : « tout langage dont on se sert au sujet de l'âme est entièrement métaphorique, ou du moins en grande partie (2) ». Les idées que produit la Volonté divine cachent son essence plutôt encore qu'elles ne l'expriment : Berkeley se propose d'atteindre cette volonté même, qui est par nature inexprimable. Ainsi s'expliquent l'obscurité, le mysticisme de ses spéculations : elles sont telles que l'exige leur objet. La doctrine de la trinité des hypostases fut, dit-il, aux yeux de Platon lui-même, un « vénérable mystère », qui ne devait pas être imprudemment divulgué; « il faut avouer que sur ce point quelques platoniciens nouveaux du monde païen paraissent s'être égarés, comme aussi beaucoup de chrétiens l'ont fait, en suivant avec trop de curiosité les ouvertures données par leurs

---

(1) Voir surtout § 293.

(2) *Ib.*, § 171.

prédécesseurs (1) ». L'esprit humain ne saurait, en ces matières, atteindre une connaissance complète ou parfaitement adéquate : on comprend, dès lors, que Berkeley se satisfasse des conceptions les plus déroutantes pour un moderne. Il ne les présente pas comme des assertions dogmatiques, mais plutôt comme d'obscures lueurs, reflets d'inaccessibles vérités. Nous sommes en plein mystère; et il n'en peut être autrement.

#### CONCLUSION

Nous avons insisté sur la *Siris* : non que cet ouvrage nous paraisse, comme à quelques-uns, le plus beau livre de Berkeley, mais à cause de l'intéressant problème historique qu'il pose, et parce qu'il nous permet de suivre jusqu'à son aboutissement final le développement naturel de la doctrine. Naturel, disons-nous, mais non inévitable : un développement tout autre était possible. Dès le *Commonplace Book* deux tendances divergentes se faisaient sentir; et la critique de la matière pouvait se prolonger en deux directions opposées. D'une part, on pouvait généraliser la méthode phénoméniste qui y est appliquée, l'étendre à la critique de la substance spirituelle : c'est la voie où s'est engagé Hume, et déjà, comme il résulte du *Commonplace Book*, l'idée s'en était présentée à l'adolescence de Berkeley. D'autre part, on pouvait accentuer le contraste entre les idées-choses et les esprits, approfondir la notion de l'activité spirituelle : on arrivait alors à une métaphysique dynamiste de l'Esprit. C'est la voie où s'est engagé Berkeley lui-même, et qui l'amène, dans la *Siris*, jusqu'au seuil des mystères de la divine volonté.

On n'aurait pas une idée complète de l'immatérialisme si l'on ne tenait pas compte de son point d'arrivée et de son point de départ. Nous venons d'en résumer à grands traits l'évolution spontanée : rappelons-en maintenant, pour conclure, les postulats initiaux. On peut ranger sous ce nom deux sortes de partis-pris : l'un, philosophique, qui est l'empirisme hérité de Locke; l'autre, religieux, qui inspire toute l'œuvre. L'empirisme a subi, sur la question de l'origine et de la nature des idées, de notables corrections

(1) *Ib.*, §§ 364-365.

ultérieures; il est vrai que, par l'interprétation nominaliste des lois naturelles, il reparaît sur un nouveau terrain, et avec un fondement théologique. Quant à la foi chrétienne, il ne faut jamais l'oublier parmi les facteurs *réels* des croyances de Berkeley; et si sa doctrine a pris la direction que nous avons dite, nul doute que les préoccupations religieuses n'y soient pour beaucoup.

Cette doctrine, nous n'avons pas ici à la juger en détail. Mais l'exposé qui précède nous a montré, sur beaucoup de points, le vivant intérêt qu'elle présente. Spiritualisme fondé sur l'intuition interne, critique du langage, critique des lois scientifiques et des explications mécaniques : on retrouverait chez certains contemporains bien des conceptions analogues. A vrai dire, pourtant, ce n'est pas là que réside à nos yeux le mérite essentiel de l'immatérialisme c'est dans la négation même de la matière. Sans doute, nous nous sommes efforcé de mettre en lumière les croyances positives que ce nom d'immatérialisme risquerait de faire oublier; mais si nous y étions obligé du point de vue historique, nous n'en croyons pas moins que la critique de la substance matérielle reste la grande découverte de Berkeley. Séparons cette critique d'avec certaines thèses par lesquelles Berkeley croit l'appuyer : théorie de la vision, négation nominaliste des idées abstraites. Séparons-la aussi d'avec les conséquences religieuses, que Berkeley se félicitait d'en tirer si promptement, et qui l'ont conduit à supprimer les lois naturelles au profit de l'action contingente d'une Providence. Il reste un noyau très solide, qui est l'immatérialisme proprement dit. Négation phénoméniste d'un substratum, qui existerait indépendamment des qualités; négation idéaliste d'une chose, qui existerait en dehors de tout esprit (1) : voilà, selon nous, les progrès définitifs que la métaphysique doit à Berkeley.

~~~~~

(1) C'est à dessein que nous présentons l'immatérialisme sous cette forme négative : dire, de façon positive, que les corps ne sont que des représentés ou des *idées*, c'est « transporter la nature dans l'acte de sa représentation donnée à l'homme, et nier son existence propre ». (Renouvier, *op. cit.* p. 247.) C'est bien, en effet, ce que fait Berkeley, malgré sa prétention de conserver une *rerum natura*; et Renouvier montre avec profondeur les difficultés essentielles qui résultent de là, et dont une conception monadiste est au contraire exempte (*ib.*, p. 252). Mais, quoi qu'il en soit de ces critiques, elles laissent subsister toute la portée négative de la découverte de Berkeley.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

ÉDITIONS DES ŒUVRES DE BERKELEY

Berkeley's Complete Works, éd. A. C. Fraser, 4 vol., Oxford, Clarendon Press, 1871.

Id., éd. A. C. Fraser, 4 vol., Oxford, Clarendon Press, 1901.
(Les deux éditions ne sont pas identiques).

TRADUCTIONS FRANÇAISES

Alciphron ou le petit Philosophe, trad. anonyme [de Jaucourt], 2 vol., La Haye, 1734.

[*Siris*]. *Recherches sur les vertus de l'eau de goudron, où l'on a joint des réflexions philosophiques sur divers autres sujets importants*, trad. anonyme, 1 vol., Amsterdam, 1745.

Dialogues d'Hylas et de Philonous, trad. anonyme [Gui de Malves], 1750.

Traité des Principes de la Connaissance humaine, trad. Renouvier, dans la *Critique Philosophique*, 1889, t. 2.

Œuvres choisies (Nouvelle théorie de la Vision, Dialogues d'Hylas et de Philonous), trad. Parodi et Beaulavon, Paris, Alcan, 1895.

Commonplace Book, trad. Gourg (précédée d'une étude), Paris, Alcan, 1908.

ÉTUDES SUR BERKELEY

On peut citer :

STUART MILL, art. sur Berkeley dans la *Revue Philosophique*, 1876, t. I.

PENJON, *Vie et Œuvres de Berkeley*, 1878.

FRASER, *Berkeley* (Blackwood's Philosophical Classics), 1881.

Et les chapitres consacrés à Berkeley par :

G. LYON, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*, 1888.

LESLIE STEPHEN, *English Thought in the XVIIIth century* (vol. II), 1902.

Nous nous sommes particulièrement servi de quelques pages, brèves mais pénétrantes, de :

RENOUVIER, *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques*, 1901.

CHOIX DE TEXTES

I

LA THÉORIE DE LA VISION

LA PERCEPTION DE LA DISTANCE (1).

1. — Mon dessein est de montrer la façon dont nous percevons par la vue la distance, la grandeur et la situation des objets. C'est aussi d'examiner la différence qu'il y a entre les idées de la vue et du toucher et de rechercher s'il y a quelque idée commune à ces deux sens. [En traitant de tout ceci, ceux qui ont écrit sur l'optique sont partis, à ce qu'il me semble, de principes erronés (2).]

2. — Il est, je crois, admis par tout le monde que la distance, en soi et immédiatement, ne peut être vue. Car, la distance étant une ligne de direction perpendiculaire à l'œil, elle ne projette qu'un point unique sur le fond de l'œil, et ce point demeure invariablement le même, que la distance augmente ou diminue.

3. — Il est également reconnu, je crois, que l'estimation que nous faisons de la distance des objets très éloignés est plutôt un acte de jugement fondé sur l'expérience qu'un acte des sens. Par exemple, quand je perçois un grand nombre d'objets intermédiaires, tels que des maisons, des champs, des rivières et autres choses semblables, que je sais par expérience occuper un espace considérable,

(1) Tous les titres sont ajoutés par nous. (M.D.)

(2) Supprimé dans les deux dernières éditions.

j'en tire ce jugement ou cette conclusion que l'objet que je vois au delà de ceux-ci est situé à une grande distance. D'autre part, quand un objet m'apparaît comme faible et petit alors que je sais par expérience qu'il apparaît, à une courte distance, comme fort et grand, je conclus à l'instant qu'il est loin. C'est là, évidemment, le résultat de l'expérience; sans elle, de la faiblesse et de la petitesse, je n'aurais rien induit du tout touchant la distance des objets.

4. — Mais quand un objet est placé à une distance assez proche pour qu'il y ait un rapport appréciable entre l'intervalle des deux yeux et cette distance, l'opinion des savants est que les deux axes optiques (nous écartons l'hypothèse suivant laquelle nous ne verrions qu'avec un œil à la fois) convergeant vers l'objet, y font un angle, par le moyen duquel, selon qu'il est plus grand ou plus petit, l'objet est perçu comme plus proche ou plus éloigné.

5. — Entre cette façon d'évaluer la distance et la précédente, il y a une différence notable : en effet, tandis qu'il n'y avait pas de connexion nécessaire apparente entre une petite distance et une image grande et forte, ou entre une grande distance et une image petite et faible, une connexion très nécessaire apparaît ici entre un angle obtus et une courte distance, un angle aigu et une plus longue distance. Cela ne dépend pas le moins du monde de l'expérience, mais chacun peut évidemment savoir, avant de l'avoir constaté expérimentalement, que, plus le point de rencontre des axes optiques sera proche, plus l'angle compris entre eux sera grand, et que, plus il sera éloigné, plus l'angle compris entre eux sera petit.

6. — Il y a une autre méthode, mentionnée dans les ouvrages d'optique, pour expliquer la manière dont nous jugerions des distances par rapport auxquelles la largeur de la pupille a une grandeur appréciable : c'est la plus ou moins grande divergence des rayons qui, partis du point visible, tombent sur la pupille; on juge le plus rapproché le point qui est vu par les rayons les plus divergents, le plus éloigné, celui qui est vu par les rayons les moins divergents, et ainsi de suite, la distance apparente augmentant à mesure que la divergence des rayons décroît, jusqu'à ce qu'à la fin elle devienne infinie quand les rayons qui tombent sur la pupille sont sensiblement parallèles. Et c'est de cette manière, dit-on, que nous percevons la dis-

tance quand nous ne regardons qu'avec un seul œil.

7. — Dans ce cas encore il est évident que nous ne devons rien à l'expérience; car c'est une vérité certaine et nécessaire, que, plus les rayons directs tombant sur l'œil approchent du parallélisme, plus est éloigné leur point d'intersection, c'est-à-dire le point visible d'où ils émanent.

8. — Maintenant, quoique les explications rapportées ici sur la façon dont nous percevons par la vue les courtes distances soient reçues pour vraies, et que, en conséquence, on en fasse usage pour déterminer la position apparente des objets, elles ne m'en paraissent pas moins très peu satisfaisantes, et cela pour les raisons suivantes :

9. — [1^o] (1) Il est évident que, toutes les fois que l'esprit ne perçoit pas une idée immédiatement et par elle-même, il doit la percevoir par le moyen de quelque autre idée. Ainsi, par exemple, les passions qui sont dans l'esprit d'un autre me sont invisibles par elles-mêmes. Je puis néanmoins les percevoir par la vue, non pas sans doute immédiatement, mais au moyen de la coloration qu'elles produisent sur la physionomie. Nous voyons souvent la honte ou la crainte dans les regards d'un homme en percevant les changements de son visage qui rougit ou pâlit.

10. — En outre, il est évident qu'une idée qui n'est pas perçue elle-même ne peut être pour moi le moyen de percevoir une autre idée. Si je ne perçois pas la rougeur ou la pâleur du visage d'un homme elles-mêmes, il est impossible que je perçoive par elles les passions qui sont dans son esprit.

11. — Or, d'après le paragraphe 2, il est évident que la distance est imperceptible dans sa nature propre, et cependant elle est perçue par la vue. Il reste donc que cette perception soit donnée par le moyen de quelque autre idée perçue elle-même immédiatement dans l'acte de la vision.

12. — Mais ces lignes et ces angles, par le moyen desquels quelques personnes (2) prétendent expliquer la perception de la distance, ne sont eux-mêmes nullement perçus et, à vrai dire, ceux à qui l'optique n'est point familière, n'y ont jamais pensé. Je fais appel à l'expérience du premier venu. Est-ce qu'à la vue d'un objet il en évalue

(1) Notation supprimée dans la dernière édition.

(2) « Les mathématiciens » (1^{re} édition).

la distance d'après la grandeur de l'angle formé par la rencontre des deux axes optiques? Ou pense-t-il jamais à la divergence plus ou moins grande des rayons qui arrivent d'un point sur notre pupille? Et même, ne lui serait-il point parfaitement impossible de percevoir par les sens les différents angles suivant lesquels les rayons, d'après leur plus ou moins grande divergence, viennent frapper l'œil? Chaque homme est lui-même le meilleur juge de ce qu'il perçoit ou non. En vain me dira-t-on (1) que je perçois certaines lignes et certains angles qui introduisent dans mon esprit les diverses idées de distance, tant que je n'aurai moi-même conscience de rien de semblable.

13. — Ainsi, puisque ces angles et ces lignes ne sont pas eux-mêmes perçus par la vue, il résulte du § 10 que l'esprit ne juge point par eux de la distance des objets.

14. — [2^o] La vérité de cette assertion sera encore plus évidente, si l'on considère que ces lignes et ces angles n'ont pas d'existence réelle dans la nature, puisqu'ils ne sont qu'une hypothèse imaginée par les mathématiciens et introduite par eux en optique, afin de pouvoir traiter de cette science selon une méthode géométrique.

15. — La [troisième et] dernière raison que je donnerai pour rejeter cette théorie, c'est que, lors même qu'on accorderait l'existence réelle de ces angles optiques, etc., et la possibilité pour l'esprit de les percevoir, ces principes ne se trouveraient pas encore suffisants pour expliquer les phénomènes de distance, comme on le montrera ci-après.

16. — Maintenant, puisqu'on a déjà montré que l'idée de distance est suggérée à l'esprit par l'intermédiaire de quelque autre idée qui, elle, est perçue dans l'acte même de la vision, il nous reste à chercher quelles sont les idées ou les sensations accompagnant la vision auxquelles nous pouvons supposer que soient liées les idées de distance et par lesquelles elles s'introduisent dans l'esprit. — *D'abord* il est certain par expérience que, quand nous regardons des deux yeux un objet rapproché, selon qu'il s'approche ou s'éloigne de nous, nous modifions la disposition de nos yeux, en diminuant ou en augmentant l'intervalle des pupilles. Cette disposition ou ce mouvement des yeux est accompagné d'une sensation, et c'est celle-ci,

(1) « Tous les mathématiciens du monde me diront-ils » (1^{re} édition).

me semble-t-il, qui, dans ce cas, introduit dans l'esprit l'idée d'une distance plus ou moins grande.

17. — Ce n'est pas qu'il y ait aucune connexion naturelle ou nécessaire entre la sensation que nous percevons en tournant les yeux et une distance plus ou moins grande. Mais, parce que l'esprit a trouvé, par une expérience constante, que les sensations différentes correspondant aux dispositions différentes des yeux sont accompagnées chacune d'un degré différent de distance dans l'objet, il s'est formé une connexion ordinaire ou habituelle entre ces deux sortes d'idées : de sorte que l'esprit ne perçoit pas plus tôt la sensation provenant de la façon différente dont il tourne les yeux afin d'amener les pupilles plus près ou plus loin l'une de l'autre, qu'il perçoit du même coup l'idée différente de distance qu'il avait accoutumé d'unir à cette sensation. Tout de même que, si l'on entend un certain son, l'idée que l'habitude avait liée à ce son est immédiatement suggérée à l'entendement.

18. — Et je ne vois pas comment je pourrais facilement me tromper sur ce point. Je sais évidemment que la distance n'est pas perçue d'elle-même, — que, par conséquent, elle doit être perçue par le moyen de quelque autre idée, laquelle est perçue immédiatement et varie avec les différents degrés de la distance. Je sais aussi que la sensation provenant du mouvement des yeux est perçue immédiatement, d'elle-même, et que les divers degrés de cette sensation sont associés avec des distances différentes qui ne manquent jamais de les accompagner dans mon esprit, lorsque je vois distinctement, avec les deux yeux, un objet dont la distance est assez petite pour que, par rapport à elle, l'intervalle des deux yeux ait une grandeur notable.

19. — C'est, je le sais, une opinion reçue qu'en modifiant la disposition des yeux, l'esprit perçoit si l'angle des axes optiques, ou les angles latéraux compris entre l'intervalle des yeux et les axes optiques, deviennent plus grands ou plus petits, et que, en conséquence, par une sorte de géométrie naturelle, il juge que leur point d'intersection est plus proche ou plus éloigné. Mais je suis convaincu par ma propre expérience qu'il n'en est pas ainsi, puisque je n'ai pas conscience de faire servir à rien de pareil la perception que j'éprouve en tournant les yeux. Et, pour moi, porter ces jugements et en tirer ces conclusions, sans

savoir que je le fais, me semble chose absolument incompréhensible.

20. — De tout cela il suit que le jugement que nous portons sur la distance d'un objet regardé avec les deux yeux est entièrement le résultat de l'expérience. Si nous n'avions pas constamment trouvé que certaines sensations, provenant de la disposition diverse des yeux, accompagnaient certains degrés d'éloignement, nous ne pourrions jamais en tirer ces jugements instantanés sur la distance des objets; pas plus que nous ne prétendrions juger des pensées d'un homme en lui entendant prononcer des mots que nous n'aurions jamais entendus auparavant.

21. — *En second lieu*, un objet placé à une certaine distance de l'œil, distance à l'égard de laquelle la largeur de la pupille comporte une proportion appréciable, se voit plus confusément quand on le rapproche. Et, plus on le rapproche, plus son image devient confuse. Et, comme on éprouve constamment qu'il en est ainsi, il se forme dans l'esprit une connexion habituelle entre les divers degrés de confusion et de distance, une plus grande confusion impliquant toujours une moindre distance, et une moindre confusion une plus grande distance de l'objet.

22. — Cette image confuse de l'objet semble donc être l'intermédiaire par lequel l'esprit juge de la distance, dans les cas où ceux qui ont écrit sur l'optique avec le plus d'autorité veulent qu'il en juge par la divergence différente des rayons émanant d'un point lumineux et frappant la pupille. Personne, je crois, ne prétendra voir ou sentir ces angles imaginaires que l'on suppose formés par les rayons suivant leurs diverses inclinaisons sur l'œil. Mais personne ne peut s'empêcher de voir si l'objet apparaît plus ou moins confus. La conséquence manifeste de cette démonstration est donc que l'esprit se sert, non pas de la plus ou moins grande divergence des rayons, mais de la plus ou moins grande confusion de l'image pour déterminer par là la position apparente d'un objet.

23. — Et il ne sert à rien de dire qu'il n'y a pas de connexion nécessaire entre une vision confuse et une distance grande ou petite. Car je demande à qui l'on voudra quelle connexion nécessaire il voit entre la rougeur et la honte. Et cependant il n'a pas plus tôt vu cette couleur apparaître sur le visage d'un homme que se présente à

son esprit l'idée de cette passion, dont on a observé que la rougeur était accompagnée.

24. — Ce qui paraît avoir égaré en cette matière ceux qui traitent de l'optique, c'est qu'ils imaginent que les hommes jugent de la distance comme ils font d'une conclusion mathématique. Entre cette conclusion et les prémisses, à la vérité, il est absolument indispensable qu'il existe une connexion apparente, nécessaire; mais il en va tout autrement dans les jugements instantanés qu'on porte sur la distance. On ne saurait croire que les animaux, les enfants, ou même les gens adultes et raisonnables, toutes les fois qu'ils perçoivent qu'un objet s'approche ou s'éloigne d'eux, le fassent en vertu d'une démonstration géométrique.

25. — Pour qu'une idée en puisse suggérer une autre à l'esprit, il suffira qu'on ait observé qu'elles s'accompagnent, sans aucune démonstration de la nécessité de leur coexistence, ou sans qu'il soit besoin de savoir quelle raison les fait coexister ainsi. Il y a de ce fait d'innombrables exemples et personne ne peut les ignorer.

26. — Ainsi, une image plus confuse ayant été constamment accompagnée d'une plus courte distance, la première idée n'est pas plus tôt perçue qu'elle suggère la seconde à notre pensée. Et si ç'avait été la marche ordinaire de la nature que, plus un objet serait placé loin, plus son image fût confuse, il est certain que la même perception précisément qui nous fait aujourd'hui penser qu'un objet s'approche nous eût alors fait imaginer qu'il s'éloigne, attendu que cette perception, si l'on fait abstraction de l'habitude et de l'expérience, est également propre à produire l'idée d'une grande distance, ou d'une petite, ou d'aucune distance du tout.

27. — *En troisième lieu*, lorsqu'un objet est placé à la distance ci-dessus spécifiée, et qu'on l'approche de l'œil, nous pouvons cependant empêcher, au moins pour quelque temps, l'image de devenir plus confuse, par une tension de l'œil. En ce cas, cette sensation tient la place de la vision confuse, en aidant l'esprit à juger de la distance de l'objet, car on estime l'objet d'autant plus rapproché que l'effort ou la tension de l'œil pour arriver à la vision distincte est plus grand.

28. — J'ai noté ici les sensations où les idées qui me

paraissent être les occasions constantes et générales grâce auxquelles s'introduisent dans l'esprit les différentes idées de proche distance. Il est vrai que, dans la plupart des cas, diverses autres circonstances contribuent à former notre idée de distance, à savoir, le nombre, la dimension, l'espèce particulière, etc., des choses vues. A ce sujet, comme en ce qui concerne toutes les autres occasions précédemment mentionnées qui suggèrent l'idée de distance, je remarquerai seulement qu'aucune d'entre elles n'a, de sa nature propre, ni relation ni connexion avec la distance; et elles ne pourraient en signifier les différents degrés, si, par expérience, on n'en avait pas constaté la connexion avec ceux-ci.

41. -- C'est une conséquence évidente de ce qui a été exposé jusqu'ici qu'un aveugle de naissance, qui recouvrerait la vue, n'aurait tout d'abord aucune idée de la distance par la vue : le soleil et les étoiles, les objets les plus éloignés comme les plus rapprochés, tout lui semblerait être dans son œil, ou plutôt dans son esprit. Les objets introduits en lui par la vue ne lui sembleraient pas autre chose (et ne sont pas autre chose en réalité) qu'une série nouvelle de pensées ou de sensations, dont chacune serait aussi près de lui que les sensations de douleur ou de plaisir, ou que les plus intimes passions de son âme. Car, lorsque nous jugeons que les objets perçus par la vue sont à une certaine distance, ou extérieurs à l'esprit, c'est uniquement (*vid.* § 28) le résultat de l'expérience, et un aveugle, dans les circonstances que nous supposons, ne pourrait pas encore y être arrivé.

42. — Il en est autrement, il est vrai, selon la supposition commune, — à savoir que l'homme juge de la distance par l'angle des axes optiques, exactement comme quelqu'un qui est dans l'obscurité ou comme un aveugle, d'après l'angle compris entre deux baguettes qu'il tient chacune dans une main. Car, s'il en était ainsi, il s'ensuivrait qu'un aveugle de naissance, rendu à la vue, n'aurait besoin d'aucune expérience nouvelle pour percevoir la distance par le regard. Mais la fausseté de cette affirmation a été, je pense, suffisamment démontrée.

43. — Et peut-être, en étudiant la chose de près, ne trouverons-nous pas que ceux-là mêmes qui, depuis leur naissance, ont grandi dans un exercice habituel et continu de la vue, se trouvent irrévocablement prédisposés à porter le jugement inverse, c'est-à-dire à penser que ce qu'ils voient est à une certaine distance d'eux-mêmes. Car, il semble aujourd'hui absolument reconnu par ceux qui ont un peu réfléchi sur cette question, que les couleurs, qui sont l'objet propre et immédiat de la vue, ne sont pas en dehors de l'esprit. — Mais, dira-t-on, par la vue nous avons aussi les idées d'étendue, de figure, de mouvement, toutes choses qui peuvent bien être pensées comme extérieures à l'esprit et comme distantes de lui, si la couleur ne peut pas l'être. Pour répondre à cette objection, j'en appellerai à l'expérience de chacun : est-ce que l'étendue visible de tout objet ne nous paraît pas aussi proche de nous que la couleur de cet objet? Bien plus, les deux choses ne semblent-elles pas situées précisément à la même place? L'étendue que nous voyons n'est-elle pas colorée? et nous est-il possible même par la pensée de séparer et d'abstraire la couleur de l'étendue? En réalité là où est l'étendue, là, à coup sûr, est aussi la figure, et là le mouvement. Je ne parle que des qualités qui sont perçues par la vue.

44. — Mais pour expliquer plus complètement ce point, et pour montrer que les objets immédiats de la vue ne sont en aucune façon les idées ou les images de choses placées à distance, il est nécessaire que nous examinions de plus près encore cette question, et que nous observions avec le plus grand soin ce que signifie cette expression du langage courant : telle chose, que nous voyons, est à telle distance de nous. Supposons, par exemple, qu'en regardant la lune je dise qu'elle est distante de moi de cinquante ou soixante fois le rayon de la terre. Voyons de quelle lune il est alors question. Il est évident que ce ne peut être de la lune visible, ou de rien qui ressemble à cette lune visible, ou à ce que je vois, — c'est-à-dire en définitive une surface plane, ronde, lumineuse, d'environ trente points visibles de diamètre. Car, au cas où je serais transporté du lieu où je me tiens dans la direction de la lune, il est manifeste que cet objet varierait à mes yeux dans la mesure où j'en approcherais; et, lorsque je me serais avancé de cinquante ou soixante fois le rayon de la terre, bien loin de me trouver

auprès d'une petite surface plate, ronde et lumineuse, je ne verrais plus rien qui lui ressemble, puisque depuis longtemps cet objet aurait disparu, et si je voulais le retrouver, il me faudrait retourner en arrière jusqu'à la terre d'où j'étais parti. Ou bien encore, supposons que je perçoive par la vue l'idée faible et obscure de quelque chose dont je doute si c'est un homme, ou un arbre, ou une tour, mais que je juge se trouver à une distance d'environ un mille. Il est évident que je ne puis entendre par là que ce que je vois est à un mille de distance, ou que c'est l'image ou la ressemblance de quelque chose qui est à un mille, puisqu'à chaque pas que je fais dans cette direction, cette apparence se modifie, et d'obscur, petite et faible qu'elle était, devient claire, étendue et vive. Et quand je suis arrivé au bout du mille, ce que j'avais vu d'abord a complètement disparu, et je ne puis rien retrouver qui y ressemble.

45. — Dans ces exemples et les autres de ce genre, voici, je crois, la véritable explication de ce qui se passe : — Ayant depuis longtemps éprouvé que certaines idées perceptibles par le toucher, — comme la distance, la figure tangible, la solidité, — ont été associées avec certaines idées de la vue, lorsque je perçois ces idées de la vue, je conclus sur-le-champ que les idées tangibles, d'après le cours habituel et ordinaire des choses, vont vraisemblablement suivre. Regardant un objet, je perçois une certaine figure visible et une certaine couleur, à un certain degré de faiblesse, et avec d'autres circonstances, qui, d'après mes expériences précédentes, me déterminent à croire que si j'avance de tant de pas, de milles, etc., je serai affecté de telles et telles idées du toucher. Si bien que, à parler proprement et exactement, je ne vois ni la distance elle-même, ni rien que je saisisse comme situé à distance. Je dis donc que ni la distance, ni les choses placées à distance ne sont proprement perçues elles-mêmes par la vue, pas plus que leurs idées. J'en suis persuadé, pour ce qui me concerne moi-même. Et je crois que quiconque voudra considérer attentivement ses propres pensées, et examiner ce qu'il entend en disant qu'il voit ceci ou cela à une certaine distance, sera d'accord avec moi que ce qu'il voit suggère seulement à son entendement cette croyance, que, après avoir dépassé une certaine distance, qui devra être mesurée par le mou-

Vement de son corps, mouvement qui peut être perçu par le toucher, il en viendra à percevoir telles et telles idées tangibles, qui ont été habituellement associées à telles et telles idées visuelles. Or, que chacun puisse être trompé par ces suggestions des sens, et qu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre les idées de la vue et les idées du toucher suggérées par elles, il n'y a pas à en chercher bien loin la preuve : la première glace, le premier tableau venu peuvent suffire à nous en convaincre. Ajoutez que, quand je parle d'idées tangibles, j'entends par ce mot idée tout ce qui est donné immédiatement par les sens, ou par l'entendement, — sens très large dans lequel le mot est habituellement employé par les modernes.

46. — Il résulte manifestement de ce que nous avons établi que les idées d'espace, d'extériorité, et de choses situées à distance ne sont pas, pour parler exactement, les objets de la vue; elles ne sont pas autrement perçues par l'œil que par l'oreille. Assis dans mon cabinet, j'entends une voiture passer dans la rue; je regarde par la fenêtre, et je la vois; je sors, et je monte dans cette voiture. Ainsi, le langage ordinaire ferait croire que j'ai entendu, vu et touché la même chose, à savoir, la voiture. Il est certain pourtant que les idées introduites en moi par chacun de ces sens sont très différentes et distinctes l'une de l'autre; mais comme on a observé constamment qu'elles vont ensemble, on en parle comme d'une seule et même chose. Par les variations du bruit, je perçois les diverses distances de la voiture, et je sais qu'elle approche avant de regarder. Ainsi, par l'oreille je perçois la distance exactement de la même manière que par l'œil.

47. — Je ne dis pas pourtant que j'entends la distance, comme je dis que je la vois, car les idées perçues par l'ouïe ne sont pas aussi propres à être confondues avec les idées du toucher que les idées de la vue. C'est ainsi qu'on se laisse aisément persuader que les corps et les choses extérieures ne sont pas l'objet propre de l'ouïe, mais seulement les sons, par l'intermédiaire desquels l'idée de tel ou tel corps ou de la distance est suggérée à la pensée. Mais par contre il sera bien plus difficile d'amener quelqu'un à discerner la différence qui existe entre les idées de la vue et celles du toucher; et pourtant il est certain que ce n'est pas plus la même chose qu'un homme voit et

qu'il touche que ce n'est la même chose qu'il entend et qu'il touche.

48. — Une des raisons de ce fait me semble être la suivante. On admet que c'est une grande absurdité d'imaginer qu'une seule et même chose puisse avoir plus d'une étendue et d'une figure. Or l'étendue et la figure d'un corps étant introduites dans l'esprit de deux manières, et cela indifféremment, soit par la vue, soit par le toucher, il semble s'ensuivre que l'étendue et la figure que nous voyons est la même que celle que nous touchons.

49. — Mais, si nous examinons la question avec soin et précision, on reconnaîtra que ce n'est jamais un seul et même objet que l'on voit et que l'on touche. Ce que l'on voit est une chose, et ce que l'on touche en est une autre. Si la figure et l'étendue visibles ne sont pas les mêmes que la figure et l'étendue tangibles, nous n'en devons pas inférer qu'une seule et même chose possède diverses étendues. La véritable conséquence à tirer, c'est que les objets de la vue et du toucher sont deux choses distinctes. Or, pour bien concevoir cette distinction, quelque réflexion est peut-être nécessaire. Et la difficulté semble fort accrue encore par ce fait que l'ensemble des idées visibles est désigné constamment par le même mot que l'ensemble des idées tangibles avec lesquelles les premières sont associées, ce qui provient nécessairement de l'usage et de l'objet du langage.

50. — Dès lors, pour traiter avec précision et le moins confusément possible de la vision, nous devons nous bien mettre dans l'esprit qu'il y a deux catégories d'objets saisis par l'œil, la première originellement et immédiatement, l'autre en second lieu, et par l'intermédiaire de la première. Les objets de la première sorte ni ne sont ni n'apparaissent extérieurs à l'esprit, ou à distance. Ils peuvent bien, à la vérité, devenir plus grands ou plus petits, plus confus ou plus distincts, ou plus faibles; mais ils ne se rapprochent pas, et ne peuvent pas se rapprocher [ou même sembler le faire (1)], ni s'éloigner de nous. Toutes les fois que nous disons d'un objet qu'il est à une certaine distance, qu'il vient plus près ou qu'il s'écarte, nous devons toujours entendre cela de la seconde catégorie d'objets, qui propre-

(1) Supprimé dans la dernière édition.

ment sont du ressort du toucher, et ne sont pas tant perçus, en réalité, que suggérés par l'œil de la même manière que les pensées par l'oreille.

51. — Nous n'entendons pas plus tôt prononcer à nos oreilles les mots d'une langue qui nous est familière qu'aussitôt les idées qui y correspondent se présentent d'elles-mêmes à notre esprit : c'est absolument dans le même moment que le son et sa signification pénètrent dans l'entendement, si intimement liés qu'il ne dépend pas de nous d'écarter l'un des deux, sans par cela même exclure l'autre également. Bien plus, nous agissons à tous égards comme si nous entendions proprement les pensées elles-mêmes. C'est ainsi également que les objets secondaires, c'est-à-dire ceux qui sont seulement suggérés par la vue, nous affectent parfois plus vivement et attirent plus notre attention que les objets propres de ce sens, à la suite desquels ils sont entrés dans notre esprit, et avec lesquels ils sont liés par une connexion beaucoup plus étroite que les idées avec les mots. Voilà pourquoi nous trouvons si difficile de discerner entre les objets immédiats et les objets médiats de la vue, et pourquoi nous sommes si disposés à attribuer aux premiers ce qui ne se rapporte qu'aux seconds seuls. C'est qu'ils sont, pour ainsi dire, trop intimement enlacés, mêlés ensemble, et comme incorporés les uns aux autres. Et ce préjugé est confirmé et comme rivé à nos pensées par la longueur du temps écoulé, l'habitude du langage et le manque de réflexion. Cependant je ne doute pas que quiconque voudra considérer attentivement ce que nous avons déjà dit et dirons encore sur cette matière avant de finir (surtout s'il poursuit cette étude dans ses propres pensées) sera à même de se délivrer de ce préjugé. En tout cas, l'on peut bien mettre un peu d'attention si l'on veut comprendre la nature réelle de la vision.

LES OBJETS PROPRES DE LA VISION SONT LE LANGAGE DE LA NATURE

147. — En somme, nous pouvons, je crois, conclure avec assurance que les objets propres de la vision constituent le langage universel de la nature, qui, par ce moyen, nous

enseigne à régler nos actions de manière à acquérir les choses qui sont nécessaires à la conservation et au bien-être de notre corps, et aussi à éviter tout ce qui peut le blesser ou le détruire. C'est par les informations qu'ils nous donnent que nous sommes surtout guidés dans toutes les affaires et dans toutes les occupations de la vie. Et la manière dont ils nous indiquent les objets placés hors de nous et dont ils en sont les signes est la même que pour les langages et les signes d'institution humaine; c'est-à-dire qu'ils ne nous suggèrent point les choses signifiées en vertu de quelque ressemblance ou identité de nature, mais seulement par une association habituelle que l'expérience nous a fait remarquer entre eux.

148. — Supposez qu'un homme, qui est resté toujours aveugle, entende son guide lui dire qu'après avoir fait tant de pas il arrivera au bord d'un précipice ou qu'il sera arrêté par un mur : ces paroles ne lui sembleront-elles pas merveilleuses et surprenantes? Il ne pourra concevoir qu'il soit possible à des mortels de former de semblables prédictions, qui lui paraissent aussi étranges et aussi inexplicables que les prophéties le semblent à d'autres. Même ceux qui ont le bonheur de jouir de la faculté de la vue peuvent pourtant y trouver (quoique l'habitude les y rende moins attentifs) des motifs suffisants d'admiration. L'art merveilleux, l'habileté avec laquelle la vue est adaptée aux fins et aux objets auxquels elle était évidemment destinée; l'étendue immense, le nombre et la variété des choses qu'elle suggère à la fois, avec tant de facilité, de rapidité et de plaisir, — tout cela nous apporte des sujets de longue et agréable méditation, et semble propre, mieux que toute autre considération, à nous faire entrevoir, comme par une analogie lointaine et un vague pressentiment, des choses qui sont placées au-dessus de ce que nous pouvons découvrir et comprendre avec certitude dans notre état présent.

(*Essai d'une nouvelle Théorie de la Vision*, dans les *Œuvres choisies de Berkeley*, traduites par Beaulavon et Parodi. Paris, Alcan, 1895.)

L'IMMATÉRIALISME

A. LE TRAITÉ DES PRINCIPES
DE LA CONNAISSANCE HUMAINE

EXPOSITION GÉNÉRALE DE L'IMMATÉRIALISME

1. — Il est visible à quiconque porte sa vue sur les *objets* de la connaissance humaine, qu'ils sont ou des idées actuellement imprimées sur les sens, ou des idées perçues quand l'attention s'applique aux passions et aux opérations de l'esprit, ou enfin des idées formées à l'aide de la mémoire et de l'imagination, en composant, ou divisant, ou ne faisant simplement que représenter celles qui ont été perçues originairement suivant les manières qu'on vient de dire. Par la vue, j'ai les idées de la lumière et des couleurs avec leurs différents degrés et leurs variations. Par le toucher, je perçois le dur et le mou, le chaud et le froid, le mouvement et la résistance, et tout cela plus ou moins, eu égard au degré ou à la quantité. L'odorat me fournit des odeurs, le palais des saveurs, et l'ouïe apporte des sons à l'esprit, avec toutes leurs variétés de tons et de composition. Et comme plusieurs de ces sensations sont observées en compagnie les unes des autres, il arrive qu'elles sont marquées d'un même nom, et du même coup réputées une même chose. Par exemple, une certaine couleur, une odeur, une figure, une consistance données, qui se sont offertes ensemble à l'observation, sont tenues pour une chose distincte, et le nom de *pomme* sert à la désigner. D'autres collections d'idées forment une pierre, un arbre, un livre, et autres pareilles choses sensibles, lesquelles étant agréables ou désagréables, excitent les passions de l'amour, de la haine, de la joie, de la peine, et ainsi de suite.

¶ 2. — Mais outre toute cette variété indéfinie d'idées ou objets de connaissance, il y a quelque chose qui les connaît,

qui les perçoit, et exerce différentes opérations à leur propos, telles que vouloir, imaginer, se souvenir. Cet être actif percevant est ce que j'appelle *esprit* (*mind, spirit*), *âme* ou *moi*. Par ces mots je n'entends aucune de mes idées, mais bien une chose entièrement distincte d'elles, en laquelle elles existent, ou, ce qui est la même chose, par laquelle elles sont perçues; car l'existence d'une idée consiste à être perçue.

3. — Que ni nos pensées, ni nos passions, ni les idées formées par l'imagination n'existent hors de l'esprit, c'est ce que chacun accordera. Pour moi, il n'est pas moins évident que les diverses sensations ou idées imprimées sur les sens, quelque mêlées ou combinées qu'elles soient (c'est-à-dire quelques objets qu'elles composent par leurs assemblages), ne peuvent pas exister autrement qu'en un esprit qui les perçoit. Je crois que chacun peut s'assurer de cela intuitivement, si seulement il fait attention à ce que le mot *exister* signifie, quand il s'applique aux choses sensibles. La table sur laquelle j'écris, je dis qu'elle existe : c'est-à-dire, je la vois, je la sens; et si j'étais hors de mon cabinet, je dirais qu'elle existe, entendant par là que si j'étais dans mon cabinet je pourrais la percevoir, ou que quelque autre esprit la perçoit réellement. Il y a eu une odeur, cela veut dire : une odeur a été perçue; il y a eu un son : il a été entendu; une couleur, une figure : elles ont été perçues par la vue ou le toucher. C'est là ce que je puis comprendre par ces expressions et autres semblables. Car pour ce qu'on dit de l'existence absolue des choses qui ne pensent point, existence qui serait sans relation avec ce fait qu'elles sont perçues, c'est ce qui m'est parfaitement inintelligible. Leur *esse* consiste dans le *percipi*, et il n'est pas possible qu'elles aient une existence quelconque hors des esprits ou choses pensantes qui les perçoivent.

4. — C'est, il est vrai, une opinion étrangement dominante parmi les hommes, que les maisons, les montagnes, les rivières, tous les objets sensibles en un mot, ont une existence naturelle, ou réelle, distincte du fait qu'ils sont perçus par l'entendement. Mais quelque grande que soit l'assurance qu'on a dans ce principe, et quelle que soit l'étendue de l'assentiment que lui donne le monde, toute personne qui aura le courage de le mettre en question pourra, si je ne me trompe, reconnaître qu'il implique une

contradiction manifeste. Que sont, en effet, les objets qu'on vient de mentionner, si ce n'est des choses que nous percevons par les sens? Et ne répugne-t-il pas pleinement que l'un quelconque d'entre eux, ou quelque'une de leurs combinaisons existent non-perçus?

5. — Si nous examinons cette opinion à fond, nous trouverons peut-être qu'elle dépend de la doctrine des *idées abstraites*. Car peut-il y avoir un procédé d'abstraction plus subtil que de distinguer l'existence des objets sensibles d'avec le fait d'être perçus, de manière à les concevoir existants non-perçus? La lumière et les couleurs, la chaleur et le froid, l'étendue et les figures, en un mot les choses que nous voyons et sentons, que sont-elles, qu'autant de sensations, notions, idées, ou impressions sur les sens? Et est-il possible de séparer, même par la pensée, aucune de ces choses d'avec la perception? Pour ma part, je pourrais tout aussi aisément séparer une chose d'avec elle-même. Je peux, il est vrai, dans mes pensées, séparer ou concevoir à part les unes des autres des choses que peut-être je n'ai jamais perçues par mes sens ainsi divisées. J'imagine le tronc d'un corps humain sans les membres, ou je conçois l'odeur d'une rose sans penser à la rose elle-même. Jusque-là, je ne nierai pas que je ne puisse abstraire, s'il est permis d'user de ce mot *abstraction* en ne l'étendant qu'à la conception, par des actes séparés, d'objets tels, qu'il soit possible qu'ils existent réellement ou soient effectivement perçus à part. Mais mon pouvoir d'imaginer ou de concevoir ne va pas au delà de la possibilité de la réelle existence ou perception. Ainsi, comme il m'est impossible de voir ou sentir quelque chose sans en avoir une sensation effective, il m'est pareillement impossible de concevoir dans mes pensées une chose sensible ou un objet, distinct de la sensation ou perception que j'en ai. [En vérité, l'objet et la sensation sont la même chose et ne peuvent s'abstraire l'un de l'autre (1).]

6. — Il y a des vérités si claires et naturelles pour l'esprit qu'un homme n'a besoin que d'ouvrir les yeux pour les voir. Dans le nombre, je place cette importante vérité : que tout le chœur céleste et tout le mobilier de la terre, en un mot tous ces corps qui composent l'ordre puissant

(1) Omis dans la seconde édition.

du monde, ne subsistent point hors d'un esprit; que leur *être* est d'être perçus ou connus; que, par conséquent, du moment qu'ils ne sont pas effectivement perçus par moi, ou qu'ils n'existent pas dans mon esprit (*in my mind*), ou dans celui de quelque autre esprit créé (*created spirit*), il faut qu'ils n'aient aucune sorte d'existence, ou bien qu'ils existent dans l'esprit (*mind*) de quelque (*Spirit*) éternel. Attribuer à quelqu'une de leurs parties une existence indépendante d'un esprit (*of a spirit*), cela est inintelligible et implique toute l'absurdité de l'abstraction. [Cette vérité doit éclater avec toute la lumière et l'évidence d'un axiome, si je peux seulement éveiller la réflexion du lecteur, et obtenir de lui qu'il se rende impartialement compte de ce qu'il entend lui-même, et qu'il porte sur ce sujet ses pensées libres, dégagées de la confusion des mots et de tout préjugé en faveur des erreurs reçues (1).]

7. — D'après ce qui a été dit, il est évident qu'il n'y a pas d'autre substance que l'Esprit (*Spirit*) ou ce qui perçoit. Mais pour démontrer ce point plus clairement, considérons que les qualités sensibles sont couleur, figure, mouvement, odeur, goût, etc., c'est-à-dire des idées perçues par les sens. Pour une idée, exister en une chose non percevante, c'est une contradiction manifeste, car avoir une idée ou la percevoir c'est tout un; cela donc en quoi la couleur, la figure, etc., existent doit les percevoir. Il suit de là clairement qu'il ne peut y avoir de substance ou *substratum* non pensant de ces idées.

8. — Mais, dira-t-on, quoique les idées elles-mêmes n'existent pas hors de l'esprit (*mind*), il peut y avoir des choses qui leur ressemblent et dont elles sont des copies ou images, lesquelles choses existent hors de l'esprit dans une substance non pensante. Je réponds qu'une idée ne peut ressembler à rien qu'à une idée; une couleur, une figure, ne peuvent ressembler à rien qu'à une autre couleur ou figure. Si nous regardons seulement un peu dans nos propres pensées, nous trouverons qu'il nous est impossible de concevoir une ressemblance si ce n'est entre nos idées.

(1) Au lieu de ce passage, la seconde édition porte les mots suivants : « Pour s'en convaincre, le lecteur n'a besoin que de réfléchir, et d'essayer de séparer dans ses propres pensées l'être d'une chose sensible d'avec son être-perçu. » (M. D.)

De plus, ces originaux supposés, ou choses externes, desquelles nos idées seraient des portraits ou représentations, je demande si elles sont elles-mêmes percevables ou non. Si elles sont percevables, elles sont donc des idées, et nous avons gagné notre cause. Et si on dit qu'elle ne sont pas percevables, j'en appelle à qui que ce soit, y a-t-il de la raison à prétendre qu'une couleur est semblable à quelque chose d'invisible; que le dur ou le mou sont semblables à quelque chose d'intangible; et ainsi du reste?

9. — Il y en a qui distinguent entre qualités *primaires* et qualités *secondaires*. Par celles-là, ils entendent l'étendue, la figure, le mouvement, le repos, la solidité ou impénétrabilité, et le nombre; par celles-ci, ils désignent toutes les autres qualités sensibles, telles que couleurs, sons, saveurs et autres pareilles. Ils reconnaissent que les idées de ce dernier genre ne sont pas des ressemblances de quelque chose d'existant hors de l'esprit, ou de non perçu, mais ils soutiennent que nos idées des qualités premières sont les types ou images de choses qui existent hors de l'esprit, en une substance non pensante, qu'ils appellent Matière. Nous avons donc à entendre par Matière une substance inerte, privée de sentiment, dans laquelle l'étendue, la figure et le mouvement subsistent réellement. Mais il est évident, d'après ce que nous avons déjà montré, que l'étendue, la figure et le mouvement ne sont que des idées existant dans l'esprit, et qu'une idée ne peut ressembler qu'à une autre idée, et que par conséquent ni celles-là, ni leurs archétypes, ne peuvent exister en une substance non percevante. Il est clair d'après cela que la notion même de ce qu'on appelle *Matière* ou *substance corporelle* implique contradiction. [En sorte qu'il ne me paraîtrait pas nécessaire d'employer beaucoup de temps à en faire ressortir l'absurdité. Mais voyant que l'opinion de l'existence de la matière semble avoir jeté de si profondes racines dans l'esprit des philosophes, et qu'elle mène tant de mauvaises conséquences à sa suite, j'aime mieux courir le risque de la prolixité et de l'ennui que d'omettre rien de ce qui peut servir à la pleine découverte et à l'extirpation de ce préjugé (1).]

10. — Ceux qui assurent que la figure, le mouvement et

(1) Omis dans la seconde édition.

les autres qualités primaires ou originelles existent hors de l'esprit, dans une substance non pensante, reconnaissent bien en même temps que les couleurs, les sons, la chaleur, le froid et autres pareilles qualités secondaires ne sont pas dans le même cas : ce sont, nous disent-ils, des sensations qui existent dans l'esprit seulement, et qui dépendent occasionnellement des différents volumes, contextures et mouvements des menues particules de la matière. Ils regardent ce point comme une vérité non douteuse et se croient en état de le démontrer sans réplique. Or, il est certain que si ces qualités originelles sont inséparablement unies aux autres qualités sensibles, si elles ne peuvent s'en abstraire, même dans la pensée, il doit s'ensuivre de là qu'elles n'existent, elles non plus, que dans l'esprit. Je désire donc que chacun y réfléchisse, et cherche s'il lui est possible, en s'y exerçant, de concevoir, par n'importe quelle abstraction de pensée, l'étendue et le mouvement d'un corps en dehors de toutes les autres qualités sensibles. Quant à moi, je vois évidemment qu'il n'est point en mon pouvoir de me former une idée d'un corps étendu et en mouvement, à moins de lui donner en même temps quelque couleur, ou autre qualité sensible, de celles qui sont reconnues n'exister que dans l'esprit. En somme, l'étendue, la figure et le mouvement, séparés par abstraction de toutes les autres qualités, sont inconcevables. Là donc où les autres sont, celles-là doivent être aussi, à savoir dans l'esprit et nulle part ailleurs.

II. — De plus, le *grand* et le *petit*, le *vite* et le *lent*, n'existent pas hors de l'esprit, on l'accorde : ce sont de purs relatifs qui changent selon que varient la constitution ou la position des organes des sens. L'étendue qui existe hors de l'esprit n'est donc ni grande ni petite, le mouvement n'est ni vite ni lent, c'est-à-dire qu'ils ne sont rien du tout. Mais on dira : il y a une étendue en général, un mouvement en général. On le dira, et c'est ce qui montre combien l'opinion des substances étendues et mobiles existantes hors de l'esprit, dépend de cette étrange doctrine des *idées abstraites*. Et ici je ne puis m'empêcher de remarquer à quel point ressemble à la vieille notion tant ridiculisée de la *materia prima* d'Aristote et de ses sectateurs, la description vague et indéterminée de la Matière, ou substance corporelle, où les philosophes modernes sont conduits par

leurs principes. Sans l'étendue, la solidité ne peut se concevoir; mais puisque on a montré que l'étendue n'existe pas dans une substance non pensante, il doit en être de même de la solidité.

12. — Le nombre est entièrement la créature de l'esprit. On conviendra qu'il en est ainsi, alors même qu'on admettrait que les autres qualités peuvent exister hors de lui, si l'on veut seulement considérer qu'une même chose porte différentes dénominations numériques selon que l'esprit l'envisage sous différents rapports. C'est ainsi que la même étendue est un, trois ou trente-six, suivant que l'esprit la rapporte au yard, au pied ou au pouce. Le nombre est si visiblement relatif, et dépendant de l'entendement, qu'il est étrange de penser que quelqu'un lui attribue une existence indépendante, hors de l'esprit. Nous disons : *un livre, une page, une ligne*, etc.; toute ces choses sont également des unités, et pourtant certaines d'entre elles contiennent plusieurs des autres. Il est clair que dans chaque cas les unités se rapportent à une combinaison particulière d'idées que l'esprit assemble arbitrairement.

13. — Je sais que, suivant quelques-uns, l'unité serait une idée simple, sans composition, accompagnant toutes les autres idées dans l'esprit. Mais je n'aperçois pas que je possède une telle idée répondant au mot *unité*. Si je la possédais, il me semble que je ne pourrais manquer de la trouver; et même elle serait la plus familière de toutes à mon entendement, puisque on dit qu'elle accompagne toutes les autres idées, et qu'elle est perçue par toutes les voies de la sensation et de la réflexion. Pour le faire bref, c'est *une idée abstraite*.

14. — J'ajouterai maintenant que, de la manière même dont les philosophes modernes prouvent que certaines qualités sensibles n'ont pas d'existence dans la matière, ou hors de l'esprit, on peut prouver que les autres qualités sensibles quelconques sont dans le même cas. Ainsi, l'on dit que le chaud et le froid sont des affections données dans l'esprit seulement, et non point du tout des types de choses réelles existant dans les substances corporelles qui les excitent, par cette raison que le même corps qui paraît froid à une main paraît chaud à l'autre. D'après cela, pourquoi ne pas arguer aussi bien, pour prouver que la figure et l'étendue ne sont pas des types ou ressemblances de

qualités existant dans la Matière, de ce que le même œil, pour des stations différentes, ou des yeux de différente structure, pour une même station, les voient varier; de sorte qu'elles ne peuvent être les images de quelque chose de fixe et de déterminé hors de l'esprit? Ou encore : il est prouvé que le doux n'est pas dans le corps sapide, attendu que, sans aucun changement dans ce corps, le doux devient amer, comme dans un cas de fièvre ou d'altération quelconque de l'organe du goût : n'est-il pas tout aussi raisonnable de dire que le mouvement n'est pas hors de l'esprit, puisque si la succession des idées dans l'esprit devient plus rapide, il est reconnu que le mouvement paraît plus lent, sans qu'il y ait aucune modification survenue en un objet externe?

15. — Bref, qu'on examine les arguments qu'on croit manifestement bons pour prouver que les couleurs et les saveurs existent seulement dans l'esprit, on trouvera qu'on peut les faire valoir avec la même force pour l'étendue, la figure et le mouvement. Sans doute on doit convenir que cette manière d'argumenter ne démontre pas tant ceci : qu'il n'y a point d'étendue ou couleur dans un objet externe, qu'elles ne démontrent que nos sens ne nous apprennent point quelles sont la vraie étendue ou la vraie couleur de l'objet. Mais les arguments qui ont été présentés auparavant montrent pleinement l'impossibilité qu'une étendue, une couleur, ou toute autre qualité sensible existe dans un sujet non pensant, hors de l'esprit; ou, à dire vrai, l'impossibilité qu'il y ait telle chose qu'un objet externe.

16. — Mais examinons un peu l'opinion reçue. On dit que l'étendue est un mode ou accident de la Matière, et que la Matière est le *substratum* qui la supporte. Mais je voudrais qu'on m'expliquât ce qu'on entend par ce *support* de l'étendue par la Matière. Je n'ai pas, me direz-vous, d'idée de la Matière, et par conséquent je ne puis l'expliquer. — Je réponds qu'encore que vous n'en ayez pas une idée positive, si vous attachez un sens quelconque à ce que vous dites, vous devez au moins en avoir une idée relative; si vous ignorez ce qu'elle est, il faut supposer que vous savez quelle relation elle soutient avec ses accidents, et ce que vous entendez quand vous dites qu'elle les supporte. Il est évident que « support » ne peut être pris dans le sens usuel ou littéral, comme quand nous parlons des piliers

qui supportent une bâtisse. Comment donc faut-il comprendre ce mot? [Pour ma part, je suis incapable de découvrir aucun sens qui lui soit applicable (1)].

17. — Si nous nous enquérons de ce que les philosophes les plus exacts ont eux-mêmes déclaré qu'ils entendaient par *substance matérielle*, nous trouverons qu'ils reconnaissent eux-mêmes n'attacher d'autre sens à ces mots que celui d'Être en général, en y joignant la notion relative de support des accidents. L'idée générale de l'Être me paraît à moi plus abstraite et plus incompréhensible qu'aucune autre, et, pour ce qui est de sa propriété de supporter les accidents, elle ne peut, je l'ai déjà remarqué, se comprendre avec la signification commune des mots; il faut donc qu'on les entende autrement; mais de quelle manière, ils ne nous l'expliquent pas. Aussi, quand je considère ces deux parties ou faces du sens composé des termes de *substance matérielle*, je suis convaincu qu'aucune signification distincte ne leur est attachée. Mais pourquoi nous inquiéterions-nous davantage d'une discussion portant sur ce *substratum* matériel, ou support de la figure, du mouvement et des autres qualités sensibles? Ne suppose-t-il pas que ces qualités ont une existence hors de l'esprit, et n'est-ce pas là quelque chose de directement contradictoire et d'entièrement inconcevable?

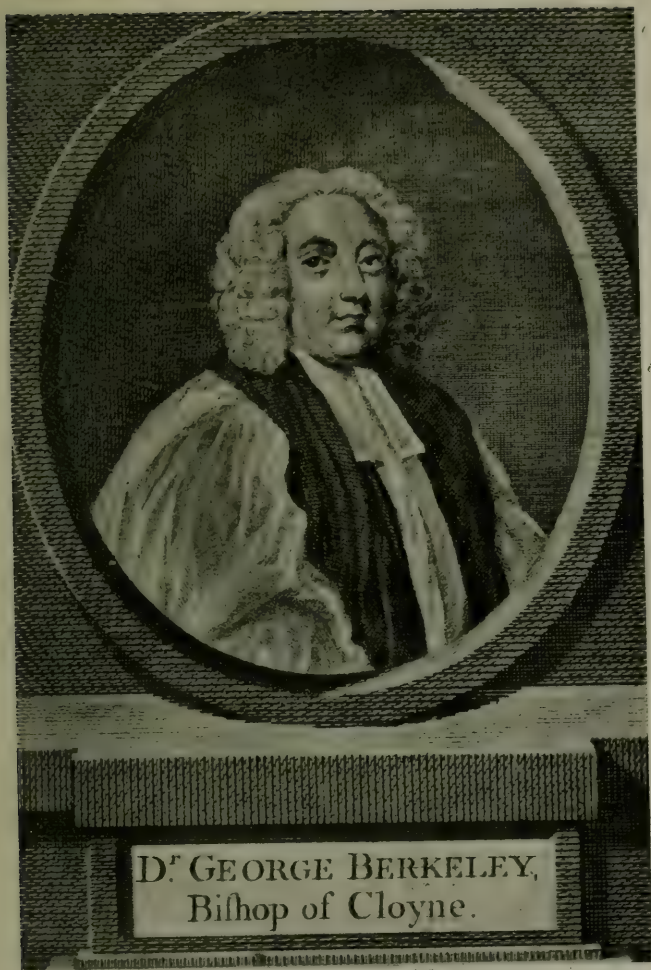
18. — Mais quand même il serait possible que les substances solides, figurées, mobiles, existassent hors de l'esprit, en correspondance avec les idées que nous avons des corps, comment nous est-il possible de le savoir? Ce ne peut être que par les sens ou par la raison. Mais par nos sens, nous n'avons connaissance que de nos sensations, de nos idées ou de ces choses qui sont immédiatement perçues, qu'on les nomme comme on voudra : elles ne nous informent nullement de l'existence de choses hors de l'esprit, ou non perçues, semblables à celles qui sont perçues. Les matérialistes eux-mêmes reconnaissent cette vérité. Il reste donc, si nous avons quelque connaissance des choses externes, que ce soit par la raison, en inférant leur existence de ce qui est immédiatement perçu par les sens. Mais je ne vois point quelle raison peut nous porter à croire à l'existence de corps hors de l'esprit, à savoir induite de ce

(1) Omis dans la seconde édition.

que nous percevons, quand les avocats de la Matière eux-mêmes ne prétendent pas qu'il y ait une connexion nécessaire entre ces corps et nos idées. Tout le monde avoue (et ce qu'on observe dans les songes, le délire, etc., met le fait hors de doute) que nous pouvons être affectés des mêmes idées que nous avons maintenant, et cela sans qu'il y ait au dehors des corps qui leur ressemblent. Il est évident par là que la supposition des corps externes n'est point nécessaire pour la production de nos idées, puisque on accorde qu'elles sont quelquefois produites, et pourraient peut-être l'être toujours, dans le même ordre où nous les voyons actuellement, sans le concours de ces corps.

19. — Mais peut-être, quoiqu'il nous fût possible d'avoir toutes nos sensations sans eux, on regardera comme plus aisé de concevoir et d'expliquer la manière dont elles se produisent, en supposant des corps externes qui soient à leur ressemblance, qu'on ne le ferait autrement; et, en ce cas, il serait au moins probable qu'il y a telle chose que des corps, qui excitent leurs idées en nos esprits. Mais cela non plus ne saurait se soutenir; car si nous concédons aux matérialistes leurs corps extérieurs, de leur propre aveu ils n'en sont pas plus avancés pour savoir comment nos idées sont produites. Ils se reconnaissent eux-mêmes incapables de comprendre comment un corps peut agir sur un esprit (*spirit*) ou comment il est possible qu'il imprime une idée dans l'esprit (*mind*). Il est donc clair que la production des idées ou sensations dans nos esprits ne peut nous être une raison de supposer une Matière, ou des substances corporelles, puisque cette production, avec ou sans la supposition, demeure également inexplicable. Ainsi, fût-il possible que des corps existassent hors de l'esprit, tenir qu'il en existe en effet de tels, ce doit être nécessairement une opinion très précaire. C'est supposer, sans la moindre raison, que Dieu a créé des êtres innombrables qui sont entièrement inutiles et ne servent à aucune sorte de dessein.

20. — En résumé, s'il y avait des corps externes, il est impossible qu'ils vinssent jamais à notre connaissance; et, s'il n'y en avait pas, nous pourrions avoir exactement les mêmes raisons que nous avons maintenant de penser qu'il y en a. Supposez — ce dont personne ne contestera la possibilité — qu'une intelligence (*an intelligence*), sans le secours des corps externes, soit affectée de la même suite



PORTRAIT PEINT PAR G. HINTON

de sensations ou idées qui vous affectent et que celles-ci soient imprimées dans le même ordre et avec la même vivacité dans son esprit (*in his mind*) : je demande si cette intelligence n'aurait pas toutes les mêmes raisons que vous pouvez avoir pour croire à l'existence des substances corporelles représentées par ses idées et les excitant dans son esprit? Ceci ne saurait être mis en question, et cette seule considération suffirait pour inspirer à toute personne raisonnable des doutes sur la validité des arguments quels qu'ils soient qu'elle penserait avoir en faveur de l'existence des corps hors de l'esprit.

21. — S'il était nécessaire d'ajouter de nouvelles preuves contre l'existence de la Matière, après ce qui a été dit, je pourrais mettre en avant les erreurs et les difficultés (pour ne pas parler des impiétés) qui sont nées de cette opinion. Elle a occasionné en philosophie de nombreuses controverses et disputes, et plus d'une aussi, de beaucoup plus grande importance, en religion. Mais je n'entrerai pas dans tout ce détail à cet endroit, tant parce que je crois les arguments *a posteriori* inutiles pour confirmer ce que j'ai, si je ne me trompe, suffisamment démontré *a priori*, que parce que j'aurai plus loin l'occasion de parler de quelques-uns.

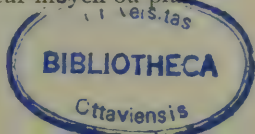
22. — Je crains d'avoir donné lieu à un reproche de prolixité en traitant ce sujet. A quoi sert, en effet, de délayer ce qui a été démontré avec la dernière évidence en une ligne ou deux, pour quiconque est capable de la moindre réflexion? C'est assez que vous regardiez dans vos propres pensées, et que vous vous mettiez à l'épreuve pour découvrir si vous êtes capable de concevoir cela possible : qu'un son, une figure, un mouvement, une couleur existent hors de l'esprit, ou non perçus. Cette épreuve facile vous fera peut-être apercevoir que l'opinion que vous soutenez est en plein une contradiction. C'est tellement vrai que je consens à faire dépendre tout le litige de ce seul point : si vous pouvez comprendre la possibilité qu'une substance étendue et mobile, ou en général une idée, ou quelque chose de semblable à une idée, existe autrement qu'en un esprit qui la conçoit, je suis prêt à vous donner gain de cause. Et quant à tout le système des corps externes que vous défendez, je vous en accorderai en ce cas l'existence, encore que vous ne puissiez m'alléguer aucune raison que vous ayez d'y croire, ou m'apprendre à quoi ils peuvent

être utiles, à supposer qu'ils existent. Je dis que la pure possibilité que vos opinions soient vraies, passera pour un argument prouvant qu'elles le sont.

23. — Mais, dites-vous, sûrement il n'y a rien qui me soit plus aisé que d'imaginer des arbres dans un parc, par exemple, ou des livres dans un cabinet, et personne à côté pour les percevoir. Je réponds : vous le pouvez, cela ne fait point difficulté, mais qu'est cela, je le demande, si ce n'est former dans votre esprit certaines idées que vous nommez livres et arbres, et en même temps omettre de former l'idée de quelqu'un qui puisse les percevoir ? Mais vous-mêmes ne les percevez-vous pas, ou ne les pensez-vous pas pendant ce temps ? Ceci ne fait donc rien à la question : c'est seulement une preuve que vous avez le pouvoir d'imaginer ou former des idées dans votre esprit, mais non pas que vous pouvez concevoir la possibilité que les objets de votre pensée existent hors de l'esprit. Pour en venir à bout, il est indispensable que vous conceviez qu'il existe non conçus, ou non pensés, ce qui est une contradiction manifeste. Quand nous faisons tout notre possible pour concevoir l'existence des corps externes, nous ne faisons tout le temps que contempler nos propres idées. Mais l'esprit, ne prenant pas garde à lui-même, s'illusionne, et pense qu'il peut concevoir et qu'il conçoit en effet des corps existants non pensés, ou hors de l'esprit, quoiqu'en même temps ils soient saisis par lui et existent en lui. Avec un peu d'attention chacun reconnaîtra la vérité et l'évidence de ce qui est dit ici. Il n'est donc pas nécessaire d'insister et d'apporter d'autres preuves contre l'existence de la *substance matérielle*.

24. — [Si les hommes pouvaient s'empêcher de s'amuser aux mots, nous pourrions, je crois, arriver promptement à nous entendre sur ce point (1).] Il est très aisé de s'assurer par la moindre investigation portant sur nos propres pensées, s'il est ou non possible pour nous de comprendre ce que signifie une *existence absolue des objets sensibles en eux-mêmes ou hors de l'esprit*. Pour moi, il est évident que ces mots expriment une contradiction directe, ou qu'ils n'expriment rien du tout. Et pour convaincre autrui qu'il en est bien ainsi, je ne sais pas de meilleur moyen ou plus

(1) Omis dans la seconde édition.



facile que de prier chacun de porter tranquillement son attention sur ses propres pensées. Si, dans ce cas, le vide ou l'impossibilité de ces expressions vient à ressortir, il ne faut rien de plus pour opérer la conviction. C'est donc sur ceci que j'insiste : à savoir que les mots : existence absolue de choses non pensantes, ou sont dénués de sens ou impliquent contradiction. C'est ce que je répète, et que je cherche à inculquer, et que je recommande instamment aux pensées attentives du lecteur.

25. — Toutes nos idées, sensations, notions, ou les choses que nous percevons, à l'aide de quelques noms qu'on puisse les distinguer, sont visiblement inactives; elles n'enferment nul pouvoir ou action. Ainsi une idée, ou objet de pensée, ne peut produire ou amener un changement dans une autre idée. Pour s'édifier pleinement sur cette vérité, il ne faut rien de plus que la simple observation de nos idées. Car, puisque toutes, et toutes leurs parties sans exception, existent seulement dans l'esprit, il s'ensuit qu'il n'y a rien en elles que ce qui est perçu; or quiconque examinera attentivement ses idées, qu'elles soient des sens ou de la réflexion, n'y apercevra ni pouvoir ni activité : il n'y a donc rien de tel en elles. Avec un peu d'attention, nous découvrirons que l'être même d'une idée implique en elle passivité et inertie, en sorte qu'il est impossible qu'une idée fasse quelque chose, ou, à strictement parler, soit la cause de quelque chose. Une idée ne peut non plus être la ressemblance ou le type d'un être actif; c'est ce qui résulte de ce qu'on a dit (sect. 8, ci-dessus). Il s'ensuit de là clairement que l'étendue, la figure et le mouvement ne peuvent être la cause de nos sensations. Lors donc que l'on dit qu'elles sont les effets de pouvoirs résultant de la configuration, du nombre, du mouvement et de la grandeur des corpuscules, on doit être certainement dans le faux.

26. — Nous percevons une succession continuelle d'idées : les unes sont excitées à nouveau, d'autres sont changées ou disparaissent en entier. Il y a donc quelque cause de ces idées, de laquelle elles dépendent, qui les produit et qui les change. Suivant ce qui a été dit dans la section précédente, cette cause ne peut être aucune qualité, ou idée ou combinaison d'idées. Il faut donc que ce soit une substance; mais on a montré qu'il n'y a pas de substance corporelle, ou

matérielle; il reste donc que la cause des idées soit une substance incorporelle active, un Esprit (*Spirit*).

27. — Un Esprit est un être actif, simple, sans division : en tant qu'il perçoit les idées, on l'appelle l'*entendement*, et, en tant qu'il les produit, ou opère sur elles, la *volonté*. D'après cela, il ne peut y avoir d'*idée* formée d'une *âme*, ou *esprit*, car toutes les idées possibles étant passives et inertes (v. sect. 25), elles ne sauraient représenter en nous, par le moyen de la ressemblance et des images, ce qui agit. Un peu d'attention rendra évident à quiconque qu'il est absolument impossible d'avoir une idée qui porte la ressemblance de ce principe actif de mouvement et de changement des idées. Telle est la nature de l'*esprit*, ou de ce qui agit, qu'il ne peut être perçu par lui-même, mais seulement par les effets qu'il produit. Si quelqu'un doute de la vérité de ce qui est avancé ici, qu'il réfléchisse seulement, et qu'il essaie, s'il le peut, de se former l'idée d'un pouvoir ou être actif quelconque. Qu'il se demande s'il a des idées des deux principaux pouvoirs, désignés par les noms de *volonté* et d'*entendement*; s'il les a distinctes l'une de l'autre, aussi bien que d'une troisième idée : l'idée de Substance ou Être en général, avec une notion relative de sa propriété de supporter les susdits pouvoirs, d'en être le sujet. Car c'est cela qu'on entend par le nom d'*âme* ou *esprit*. Quelques-uns tiennent qu'il en est ainsi; mais, autant que je puis voir, les mots *volonté*, [*entendement*, *esprit*(*mind*)(1)], *âme*, *esprit* (*spirit*), ne se rapportent pas à différentes idées, et, à vrai dire, ne se rapportent à aucune idée, mais à quelque chose de très différent des idées, et qui, en qualité d'agent, ne peut ressembler à aucune, ni être représenté par aucune. [En même temps, il faut avouer cependant que nous avons une *notion* de l'âme, de l'esprit (*spirit*), et des opérations de l'esprit (*mind*), telles que vouloir, aimer, haïr, puisque nous connaissons ou comprenons la signification de ces mots (2).]

28. — Je constate que je puis exciter à mon gré des idées dans mon esprit, changer et varier la scène aussi souvent que je le trouve bon. Il ne faut que vouloir, aussitôt telle ou telle idée s'élève dans ma fantaisie; et le même pouvoir fait qu'elle s'efface et cède la place à une autre. Ce faire et défaire des idées est la très propre désignation de l'esprit

(1) Omis dans la seconde édition.

(2) Cette dernière phrase ne se trouve que dans la seconde édition.

actif (*mind active*). Tout cela est certain, l'expérience en est le fondement; mais quand nous parlons d'agents non pensants, ou d'une excitation des idées sans qu'aucune volition intervienne, nous ne faisons que nous amuser avec des mots.

29. — Mais quelque pouvoir que j'exerce sur mes propres pensées, je reconnais que les idées perçues actuellement par mes sens ne sont pas aussi dépendantes de ma volonté. Quand j'ouvre les yeux en plein jour, il n'est pas en mon pouvoir de voir ou de ne pas voir, non plus que de déterminer les différents objets qui se présenteront à ma vue; et il en est de même de l'ouïe et des autres sens : les idées dont ils reçoivent l'impression ne sont pas des créatures de ma volonté. Il y a donc quelque *autre* Volonté ou Esprit qui les produit.

30. — Les idées des sens sont plus fortes, vives et distinctes que celles de l'imagination. Elles ont aussi une fermeté, un ordre, une cohérence, et ne sont point excitées au hasard, comme c'est souvent le cas pour celles qui sont des effets des volontés humaines. Elles se produisent, au contraire, en une série ou chaîne régulière, dont l'admirable agencement prouve assez la sagesse et la bienveillance de leur Auteur. Or les règles fixées ou méthodes établies, moyennant lesquelles l'Esprit (*the Mind*) dont nous dépendons excite en nous les idées des sens, se nomment les *lois de la nature*. Celles-là, nous les apprenons par l'expérience, qui nous enseigne que telles et telles idées sont accompagnées de telles et telles autres idées, dans le cours ordinaire des choses.

31. — Nous tirons de là une sorte de prévision qui nous permet de régler nos actions pour l'utilité de la vie. Autrement nous serions perpétuellement en danger, ne sachant comment agir pour nous procurer le moindre plaisir, ou pour éloigner la moindre douleur. Que les aliments nourrissent, que le sommeil restaure les forces, et que le feu nous brûle; que de semer au temps des semailles est le moyen de recueillir au temps de la moisson, et en général que tels et tels moyens mènent à telles et telles fins, nous ne découvrons rien de tout cela à l'aide d'une connexion nécessaire de nos idées, mais uniquement par l'observation des lois établies de la nature. Au défaut de ces lois nous serions entièrement jetés dans l'incertitude et la confusion,

et l'homme fait ne serait pas plus en état de se diriger que l'enfant qui vient de naître.

32. — Et cependant cette œuvre uniforme et si bien liée, dans laquelle se déploient avec tant d'évidence la bonté et la sagesse de l'Esprit qui gouverne et de qui la Volonté constitue les lois de la nature, il s'en faut tellement qu'elle dirige vers Lui nos pensées, que, tout au contraire, elle semble les faire dévier vers les causes secondes. Car, quand nous percevons certaines idées sensibles, constamment suivies par d'autres idées, et que nous reconnaissons que l'opération n'est point de nous, nous nous hâtons d'attribuer le pouvoir et l'action aux idées elles-mêmes, et de les prendre pour causes les unes des autres; ce qui de toutes les choses est la plus absurde et la plus inintelligible. Si, par exemple, nous avons observé que, percevant à l'aide de la vue une certaine figure lumineuse ronde, nous percevons en même temps, à l'aide du toucher, l'idée ou sensation appelée chaleur, nous concluons de là que le soleil est la cause de la chaleur. Et de même en observant que le mouvement et le choc des corps sont accompagnés d'un son, nous sommes portés à penser que ce dernier est l'effet des autres qui le précèdent.

33. — Les idées imprimées sur les sens par l'Auteur de la nature s'appellent des *choses réelles*; et celles qui sont excitées dans l'imagination, et qui sont moins régulières, moins vives, moins constantes, s'appellent plus proprement *idées* ou *images des choses* dont elles sont des représentations et des copies. Mais nos sensations, pour vives et distinctes qu'elles soient, ne laissent pas d'être des idées, c'est-à-dire d'exister dans l'esprit et d'y être perçues aussi véritablement que les idées que nous formons nous-mêmes. On accorde que les idées des sens ont plus de réalité, c'est-à-dire qu'elles sont plus fortes, plus cohérentes et ordonnées que les créatures de l'esprit (*mind*); mais ce n'est point une raison pour qu'elles existent hors de l'esprit (*mind*). Elles sont aussi moins dépendantes de l'esprit (*spirit*) ou substance pensante qui les perçoit, attendu qu'elles sont excitées par la volonté d'un autre et plus puissant esprit (*spirit*). Cependant ce sont toujours des idées, et certainement une idée, qu'elle soit faible ou qu'elle soit forte, ne peut exister autrement qu'en un esprit (*mind*) qui la perçoit.

EN QUEL SENS LES CHOSSES SONT DES IDÉES

38. — Mais après tout, direz-vous, ne sont-ce pas des mots qui sonnent d'une façon choquante : dire que nous mangeons des idées et que nous nous habillons avec des idées? Je l'avoue, mais c'est que le mot *idée* ne s'emploie pas dans le langage ordinaire pour désigner les différentes combinaisons de qualités sensibles qu'on appelle des *choses*; et il est certain que toute expression qui s'écarte du parler habituel et familier à tous paraîtra choquante et ridicule. Mais ceci ne regarde point la vérité de la proposition. En d'autres termes, celle-ci revient simplement à dire que nous sommes nourris et habillés avec ces choses que nous percevons immédiatement par nos sens. La consistance dure ou molle, la couleur, la saveur, la chaleur, la figure et autres semblables qualités qui forment par leurs combinaisons les différentes sortes de comestibles et de vêtements, on a fait voir qu'elles existent seulement dans l'esprit qui les perçoit; et c'est là tout ce qu'on veut dire en les appelant des *idées* : un mot qui, s'il était employé ordinairement pour *choses*, ne sonnerait pas d'une façon plus choquante et ridicule que l'autre. Je ne dispute pas de la propriété de l'expression, mais de sa vérité. Si donc vous tombez d'accord avec moi, que nous mangeons, buvons et nous habillons avec des objets immédiats des sens, lesquels ne peuvent exister non perçus ou hors de l'esprit, je vous accorderai volontiers qu'il est plus convenable et plus conforme à l'usage de les appeler des choses que de les appeler des idées.

39. — Si l'on me demande pourquoi je me sers du mot *idée*, au lieu de parler de *choses*, selon la coutume, je répondrai que j'ai pour cela deux raisons. La première, c'est que le terme de *chose*, par opposition à celui d'*idée*, est généralement pris pour désigner ce qui existerait hors de l'esprit; et la seconde, que la signification de ce terme *idée* est moins compréhensive que celle de *chose* : les choses comprenant, non seulement les idées, mais encore l'esprit (*spirit*), les choses pensantes. Les objets des sens n'existent que dans l'esprit et sont dénués d'action et de pensée, et je leur donne de préférence le nom d'*idées* pour marquer en eux cette propriété.

L'IMMATÉRIALISME ET LA THÉORIE DE LA VISION

42. — Troisièmement, on objectera que nous voyons les choses hors de nous, à distance, et qu'elles ne peuvent par conséquent exister dans l'esprit, attendu qu'il est absurde que des choses que nous voyons à quelques milles de distance soient aussi près de nous que nos propres pensées. En réponse à ceci, je désire qu'on remarque qu'en rêve nous percevons des choses à de grandes distances de nous, et que pourtant nous reconnaissons tous bien que ces choses existent dans l'esprit seulement.

43. — Mais pour l'éclaircissement de ce point, il est bon de considérer la manière dont nous percevons par la vue la distance et les choses placées à distance. Car il est vrai que nous voyons extérieurement et l'espace et les corps existant en réalité dans l'espace, les uns plus près, les autres plus loin, et cela semble en quelque façon contradictoire avec ce que nous avons dit, qu'ils n'existent nulle part en dehors de l'esprit. C'est l'examen de cette difficulté qui a donné lieu à mon *Essai sur une théorie nouvelle de la vision*, publiée il n'y a pas longtemps. J'ai montré là que la distance ou extériorité n'est point perçue immédiatement d'elle-même par la vue; que nous ne la saisissons pas, que nous n'en jugeons pas par des lignes ou des angles, ou par quoi que ce soit qui ait une connexion nécessaire avec elle; mais qu'elle est uniquement suggérée à nos pensées par de certaines idées visibles, par des sensations qui accompagnent la vision, et qui, de leur nature, n'ont aucune espèce de similitude ou de relation ni avec la distance, ni avec les choses placées à distance. Ces sensations deviennent pour celles-ci des signes et moyens de suggestion vis-à-vis de nous, grâce à une connexion dont nous sommes instruits par l'expérience. C'est de cette même manière que les mots d'une langue suggèrent les idées qu'ils sont pris pour représenter. Si bien qu'un aveugle-né à qui la vue est rendue ne saurait tout d'abord penser que les choses qu'il voit sont hors de son esprit, ou situées à distance de lui. Voyez la sect. 41 du traité susmentionné.

44. — Les idées de la vue et du toucher forment des espèces entièrement distinctes et hétérogènes. Celles-ci

ont celles-là pour marques et pronostics. Que les objets propres de la vue n'existent pas hors des esprits et ne sont pas des images de choses externes, nous l'avons montré dans ce même traité (de la vision); seulement nous supposions alors qu'il en était tout autrement des objets tangibles : non pas que nous regardassions l'erreur vulgaire comme nécessaire pour la démonstration de notre thèse, mais parce qu'il n'était pas de notre sujet de l'examiner et de la réfuter dans un discours sur la vision. Ainsi, en stricte vérité, les idées du genre de la vue, quand nous saisissons par leur moyen la distance et les choses placées à distance, ne marquent pas pour nous et ne suggèrent pas des choses effectivement existantes à distance, mais seulement nous apprennent quelles idées du genre du toucher seront imprimées en nos esprits, à tels ou tels intervalles de temps, et en conséquence de telles et telles actions. Il résulte de ce que nous avons dit ci-dessus, ainsi que dans les sections 147 et autres de l'*Essai sur la vision*, que les idées visibles sont le langage dont se sert l'Esprit qui gouverne, et de qui nous dépendons, pour nous informer des idées tangibles qu'il est dans le cas d'imprimer en nous selon que nous exciterions dans nos corps un mouvement ou un autre. Mais pour plus ample information sur ce point, je m'en réfère à l'*Essai*.

L'ORDRE DE LA NATURE; LES LOIS NATURELLES

60. — Dixièmement, on demandera à quoi servent la curieuse organisation des plantes, et le mécanisme vital dans les parties des animaux; les végétaux ne pourraient-ils croître et produire leurs feuilles et leurs fleurs, les animaux accomplir tous leurs mouvements, sans toute cette variété de parties internes si ingénieusement imaginées et composées? Puisque ce sont là des idées, et qu'il n'y a rien en elles qui soit doué de pouvoir et capable d'opérer, elles n'ont pas non plus de connexion nécessaire avec les effets qu'on leur rapporte. S'il existe un Esprit qui produit chaque effet immédiatement par un *fiat* ou acte de sa volonté, nous devons regarder tout ce qu'il y a de délicat, tout ce qui est œuvre d'art dans les œuvres, soit de l'homme, soit de la nature, comme fait en vain. Suivant cette doctrine,

encore bien qu'un ouvrier ait construit le ressort, les roues, tout le mouvement d'une montre, et qu'il ait ajusté les pièces ensemble de la manière qu'il sait propre à produire les mouvements voulus, il doit penser que tout ce travail est sans objet, et qu'il y a une Intelligence qui dirige l'aiguille et lui fait marquer l'heure. Si c'est ainsi, pourquoi l'Intelligence n'exécute-t-elle pas la chose sans qu'il ait à se donner la peine de composer et d'ajuster le mécanisme? Pourquoi une boîte vide ne ferait-elle pas l'affaire aussi bien qu'une autre? Et d'où vient que, s'il se rencontre un défaut dans la marche de la montre, il correspond toujours à quelque désordre qu'on découvrira dans les pièces, en sorte que si une main habile y remédie, tout recommencera à bien aller? On peut en dire autant de toute l'œuvre d'horlogerie de la nature, qui est en grande partie si merveilleusement fine et subtile qu'il est à peine possible d'y pénétrer avec le meilleur microscope. Bref, on demandera comment, d'après nos principes, on peut donner une explication tolérable, assigner une cause finale quelconque de cette multitude innombrable de corps et de machines, construits avec un art consommé, auxquels la philosophie commune attribue des emplois parfaitement adaptés, et dont elle se sert pour rendre raison d'une quantité de phénomènes.

61. — A tout cela je réponds : 1^o que s'il y avait certaines difficultés relatives à l'administration de la Providence et à l'usage assigné par elle aux différentes parties de la nature, difficultés que je ne pusse résoudre au moyen des principes ci-dessus, l'objection qu'on tirerait de là serait pourtant de peu de poids contre la vérité et la certitude de choses qui peuvent être établies *a priori* avec la plus haute évidence et la rigueur d'une démonstration. Ensuite, les principes reçus ne sont pas non plus exempts de pareilles difficultés : on peut toujours demander pour quelle fin Dieu aurait choisi ces méthodes compliquées et détournées de faire par instruments et machines, ce qu'il eût pu faire aussi bien, nul n'en disconvient, sans tout cet appareil, et par un simple commandement de Sa volonté. Il y a plus, si nous y regardons de plus près, nous verrons que l'objection peut se rétorquer avec plus de force contre ceux qui admettent l'existence de ces machines hors de l'esprit. Nous avons prouvé (section 25) que la solidité,

la masse, la figure, le mouvement, ne renferment nulle *activité* ou *efficacité* par où ils puissent produire des effets de la nature. Quand, donc, on suppose leur existence (mettons qu'elle soit possible) durant qu'ils ne sont pas perçus, on la suppose sans aucune utilité; car l'unique emploi qu'on leur assigne, en tant qu'ils existent non perçus, est de produire ces effets percevables qui ne sauraient véritablement s'attribuer qu'à l'Esprit.

62. — Mais pour serrer de plus près la difficulté, on doit observer que, si la fabrication de tant de parties et d'organes n'est pas absolument nécessaire pour la production d'un effet, elle est nécessaire cependant pour la production des choses en ordre uniforme et constant conformément aux lois de la nature. Il y a certaines lois générales qui se poursuivent dans le cours entier des effets naturels : les hommes s'en instruisent par l'observation et l'étude de la nature, et les appliquent soit à la construction artificielle des choses utiles à la vie, ou qui l'embellissent, soit à l'explication des divers phénomènes. Cette explication consiste uniquement à montrer la conformité des phénomènes particuliers avec les lois générales de la nature, ou, ce qui revient au même, à découvrir *l'uniformité* qui règne dans la production des effets naturels. C'est ce que reconnaîtra évidemment quiconque portera son attention sur les différents cas où les philosophes prétendent expliquer les apparences. La grande et manifeste utilité de ces méthodes constantes et régulières, observées par l'Agent suprême en son œuvre de la nature, a été montrée ci-dessus (sect. 31); et il n'est pas moins visible que la production de tout effet, si elle n'exige pas de nécessité absolue certaines grandeurs, figures et mouvements, et une disposition de parties, les requiert du moins pour avoir lieu conformément aux lois mécaniques constantes de la nature. Par exemple, on ne saurait nier que Dieu, ou l'Intelligence qui soutient et règle le cours ordinaire des choses, ne puisse, s'il lui convient de faire un miracle, causer le mouvement des aiguilles sur le cadran d'une montre dont personne n'aurait construit et disposé à l'intérieur le mouvement. Mais s'il veut opérer suivant les règles du mécanisme qui ont été, pour de sages fins, établies et maintenues par Lui dans la création, alors il est nécessaire que les actions par lesquelles un horloger construit et ajuste les pièces de la montre, précèdent la

production de l'effet en question ; comme aussi que tout désordre dans ce dernier soit accompagné d'un désordre correspondant qui se perçoit dans les pièces, lequel une fois corrigé, tout recommence à bien aller.

63. — Il est vrai qu'il peut être nécessaire, en quelques occasions, que l'Auteur de la nature exerce son pouvoir souverain par la production de quelque apparence en dehors de la série ordinaire des choses. De telles exceptions aux règles générales de la nature sont propres à surprendre les hommes et à les conduire par la crainte et le respect à la reconnaissance de l'Être divin. Mais elles doivent ne se produire que dans des cas rares, sans quoi il y aurait toute raison pour qu'elles manquassent leur effet. D'ailleurs, il semble que Dieu préfère porter dans notre raison la conviction de ses attributs par la vue des œuvres de la nature, qui nous découvrent tant d'art et d'harmonie et révèlent si bien la sagesse et la bienfaisance de leur Auteur, plutôt que de nous surprendre et de nous conduire à la croyance de son Être par des événements extraordinaires et surprenants.

64. — Pour rendre ce sujet encore plus clair, j'observerai que l'objection rapportée dans la section 60 se réduit en réalité à ceci : les idées ne sont pas produites n'importe comment, au hasard, mais il existe entre elles un certain ordre et une connexion semblable à celle de cause et d'effet. Elles se présentent aussi en différentes combinaisons où paraît beaucoup d'art et de régularité, et qui sont comme autant d'instruments dans la main de la nature. Celle-ci est pour ainsi dire cachée derrière la scène, et produit par une secrète opération ces apparences qu'on voit sur le théâtre du monde, mais que l'œil curieux du philosophe parvient seul à discerner en ce qu'elles sont. Mais puisque une idée ne peut être cause d'une autre idée, à quoi bon cette connexion ? et puisque ces instruments qui sont de pures *perceptions, sans action par elles-mêmes (inefficacius)*, dans l'esprit, ne servent pas à la production des effets naturels, on demande pourquoi ils ont été faits. En d'autres termes, quelle raison peut-on assigner pour que Dieu nous fasse découvrir, quand nous examinons avec attention ses ouvrages, une si grande variété d'idées, combinées avec tant d'art et si exactement conformes à une règle ? Il n'est pas croyable, en effet, qu'il eût voulu se

mettre en frais (si l'on peut ainsi parler) de tout cet art et de toute cette régularité sans nul dessein.

65. — A tout ceci, ma réponse est : 1^o Que la connexion des idées n'implique pas la relation de *cause* à *effet*, mais seulement de *marque*, de *signe* à *chose signifiée*. Le feu que je vois n'est point la cause de la douleur que j'éprouve en m'en approchant de trop près, mais bien la marque qui m'en informe d'avance. De même le bruit que j'entends n'est point l'effet de tel mouvement, de telle collision des corps environnants : il n'en est que le signe. 2^o La raison pour laquelle les idées sont disposées en combinaisons artificielles et régulières, en machines, est la même pour laquelle on forme des mots avec des lettres assemblées. Pour qu'un petit nombre d'idées originales puissent être employées à la signification d'un grand nombre d'effets et d'actions, il est nécessaire qu'elles entrent en composition **les unes** avec les autres, et d'une manière variée. Et si leur usage est **destiné** à être permanent et universel, ces combinaisons doivent se faire **suivant des règles** et être *inventées savamment*. Nous recevons par ce **moyen** d'abondantes informations touchant ce que nous avons à **attendre** de telles ou telles actions, et touchant la marche à suivre **pour** exciter telles ou telles idées. C'est, en effet, là tout ce que je conçois qu'on entend clairement, quand on dit que la figure, la contexture et le mécanisme des parties internes des corps, tant naturels qu'artificiels, une fois connus, nous mènent à la connaissance des différents usages et propriétés qui en dépendent, et nous instruisent de la nature de la chose.

66. — Il est évident par là que ces mêmes choses qui, si nous les envisageons sous le point de vue de causes coopérant ou concourant à la production des effets, sont entièrement inexplicables et nous jettent en de grandes absurdités, peuvent, au contraire, si nous les prenons uniquement pour des marques ou signes destinés à nous fournir nos informations, s'expliquer très naturellement, et répondent à un usage propre qui leur est assigné, facile à découvrir. Étudier ce langage, si je peux l'appeler ainsi, de l'Auteur de la nature, chercher à s'en donner l'intelligence, tel doit être l'emploi du savant, dans la philosophie naturelle; et non pas de prétendre expliquer les choses par des causes corporelles, suivant une doctrine qui semble avoir trop

éloigné les esprits des hommes
suprême et sage Esprit « en qu
mouvons et nous sommes ».

CONSÉQUENCES DES NOU EN PHILOSOPHIE NAT

101. — Les deux grandes provinces c
lative où l'on traite des idées reçues pa
philosophie naturelle et les mathématiqu
chacun de ces sujets quelques observai
d'abord de la philosophie naturelle. C'est là que
les sceptiques. Tout cet arsenal d'arguments mis en
pour déprécier nos facultés, et faire ressortir l'ignorance
et la bassesse de l'homme, en est principalement tiré :
ainsi ce qu'on dit d'un aveuglement invincible où nous
serions vis-à-vis de la *vraie* et *réelle* nature des choses. Les
sceptiques se plaisent à insister là-dessus avec force exagé-
rations. Nous sommes, disent-ils, misérablement joués
par nos sens, ils nous tiennent, en nous amusant, à l'exté-
rieur et à l'apparence des choses. L'essence réelle, les quali-
tés internes, et la constitution des objets même les plus
misérables se dérobent à notre vue. Dans une goutte d'eau,
dans un grain de sable, il y a quelque chose qu'il n'est pas
au pouvoir de l'entendement humain de pénétrer et de
comprendre. Mais il est évident, d'après ce que nous avons
montré, que toutes ces plaintes sont sans fondement, et
que nous sommes influencés par de faux principes, jusqu'à
perdre confiance en nos sens et penser que nous ne savons
rien sur des choses dont nous avons au contraire une com-
préhension parfaite.

102. — Une grande raison qui nous porte à nous déclarer
ignorants de la nature des choses, c'est l'opinion courante
d'après laquelle chaque chose contient en elle la cause de
ses propriétés; qu'il y a dans chaque objet une essence
interne qui est la source d'où toutes ses qualités discernables
découlent et dont elles dépendent. Certains ont prétendu
expliquer les apparences par des qualités occultes, mais on
en est venu récemment à les ramener surtout à des causes
mécaniques : figure, mouvement, poids et autres telles
qualités des particules insensibles. Et pourtant il n'existe,

et ou cause efficiente que l'*esprit* que le mouvement est, comme parfaitement inerte (voyez sect. 25). Vainement en vain quand on s'efforce de saisir des sons ou des couleurs par la grandeur, etc. Aussi, voyons-les de cette espèce ne sont nullement pouvons en dire généralement autant dans lesquelles une idée ou qualité est cause d'une autre. Je n'ai pas besoin de hypothèses et de spéculations sont jetées sur quel point l'étude de la nature est abrégée par elle.

9. — Le grand principe mécanique maintenant en vogue est l'*attraction*. Qu'une pierre tombe dans la direction de la terre, ou que la mer se renfle vers la lune, certains trouvent que c'est assez expliqué par là. Mais en quoi sommes-nous éclaircis de la chose, quand on nous dit qu'elle s'opère par attraction? Est-ce parce que ce mot exprime un mode de tendance, à savoir celui qui a lieu quand les corps sont tirés les uns par les autres au lieu d'être poussés ou chassés les uns vers les autres? Mais rien n'est déterminé touchant le mode d'action, qui pourrait, autant que je sache, être nommé avec autant de vérité « impulsion » ou « propulsion » qu'« attraction ». On explique également par l'attraction ce qu'on voit de la ferme cohérence des parties d'un corps, comme l'acier. Pourtant ni dans ce cas, ni dans les autres, je ne m'aperçois pas qu'on exprime rien au delà de l'effet lui-même. Quant au mode de l'action par lequel il est produit, ou à la cause qui le produit, c'est à quoi l'explication ne vise seulement pas.

104. — Il est vrai que, si nous examinons les différents phénomènes et que nous les comparions, nous pouvons observer entre eux des ressemblances, une conformité. Par exemple, dans la chute d'une pierre sur le sol, dans le soulèvement de la mer vers la lune, dans la cohésion, dans la cristallisation, etc., il y a quelque chose de commun : l'union ou l'approche mutuelle des corps ; en sorte qu'aucun des phénomènes de ce genre ne peut sembler étrange ou surprenant à un homme qui a soigneusement observé et comparé les effets de la nature. On ne juge étonnant que ce qui n'est pas commun, ce qui est isolé, hors du cours

ordinaire de notre observation. Que les corps tendent vers le centre de la terre, on ne le trouve pas étrange, attendu que c'est un fait perçu à tous les moments de la vie. Mais qu'ils gravitent pareillement vers le centre de la lune, ceci est bizarre et inexplicable aux yeux de la plupart des gens, parce qu'on ne s'en aperçoit que dans les marées. Mais un philosophe, dont les pensées s'étendent largement sur la nature, observe une certaine similitude des apparences, tant dans le ciel que sur la terre, d'où se conclut une tendance mutuelle de corps innombrables les uns vers les autres. Il donne alors le nom d'« attraction » à cette tendance, et tout ce qu'il peut y ramener, il le regarde à bon droit comme expliqué. Il explique ainsi les marées par l'attraction du globe terraque vis-à-vis de la lune, et il ne voit là aucune singularité ou anomalie, mais seulement un exemple particulier d'une loi générale de la nature.

105. — Si donc nous considérons la différence qui existe entre les philosophes qui s'occupent de philosophie naturelle et les autres hommes, par rapport à la connaissance des phénomènes, nous trouverons qu'elle ne dépend point d'une connaissance plus exacte de la cause efficiente qui les produit, — car cette cause ne peut être que la *volonté d'un esprit*, — mais uniquement d'une largeur de compréhension, grâce à laquelle se découvrent les analogies, les harmonies, les accords des œuvres de la nature, et s'expliquent les effets particuliers. Ces effets s'expliquent, c'est-à-dire qu'ils sont ramenés à des lois générales (voyez section 62); et ces lois sont fondées sur l'uniformité et les analogies observées dans la production des effets naturels, ce qui les rend aussi le plus conformes à l'esprit et les lui fait rechercher. Elles étendent notre vue loin au delà de ce qui est présent et proche nous, et nous permettent des conjectures très probables touchant des choses qui peuvent se produire à de grandes distances, tant de lieu que de temps, et des prédictions de celles qui doivent arriver. Cette espèce d'effort vers l'omniscience est d'un grand attrait pour l'esprit.

106. — Mais il faut aller avec précaution dans ces sortes de choses, car nous sommes enclins à prêter trop de force aux analogies et nous nous livrons, au grand préjudice de la vérité, à une certaine ardeur qui nous porte à étendre la connaissance, par le moyen de théorèmes généraux. Par

exemple, dans la question de la gravitation, ou attraction mutuelle, il suffit que le phénomène nous apparaisse en beaucoup de cas pour que plusieurs aillent incontinent à le déclarer *universel*, à prononcer que c'est une qualité essentielle, inhérente à tous les corps possibles, d'attirer tous les autres corps et d'être attirés par eux. Cependant, il est évident que les étoiles fixes n'ont pas cette tendance les unes vers les autres; et il s'en faut tellement que la gravitation soit une qualité *essentielle* aux corps, que, dans certains cas, le principe contraire semble ressortir de lui-même, comme dans l'accroissement des plantes dans le sens vertical, et dans l'élasticité de l'air. Il n'y a rien de nécessaire ou d'essentiel à envisager dans cette question. Tout y dépend de la volonté de l'Esprit qui gouverne. Il fait que certains corps adhèrent les uns aux autres ou tendent les uns vers les autres suivant différentes lois, et Il en tient d'autres à des distances fixes. A d'autres encore, il donne une tendance, toute contraire, à se séparer et à s'éloigner, exactement comme Il le juge convenable.

107. — Nous pouvons maintenant, je crois, poser les conclusions suivantes. Premièrement, il est clair que les philosophes se livrent à un vain jeu, quand ils cherchent des causes efficientes naturelles, distinctes d'un esprit (*mind or spirit*). Secondement, considérant que la création tout entière est l'œuvre d'un *Agent sage et bon*, il conviendrait, ce semble, aux philosophes d'appliquer leurs pensées aux causes finales contrairement à ce qu'en jugent quelques-uns, [car outre qu'il y aurait là une occupation attrayante pour l'esprit, on y trouverait ce grand avantage, non seulement de dévoiler les attributs du Créateur, mais encore d'être guidé en bien des cas pour l'emploi propre et utile des choses (1).] J'avoue que je ne vois pas pour quelle raison on ne regarderait point comme une excellente manière de rendre compte des choses, et tout à fait digne d'un philosophe, celle qui consiste à marquer les fins diverses auxquelles les phénomènes naturels ont été adaptés, et pour lesquelles ils ont été inventés originellement avec une indicible sagesse. Troisièmement, il n'y a point de motif à prendre de ce qui précède, pour nous porter à abandonner l'étude de l'histoire de la nature, à renoncer aux obser-

(1) Omis dans la seconde édition.

ventions et aux expériences. Si elles sont utiles aux hommes, si elles nous conduisent à tirer des conclusions générales, ce n'est point à cause de relations ou manières d'être immuables, données dans les choses elles-mêmes, mais uniquement par l'effet de la bonté de Dieu et de la bienveillance qu'il témoigne aux hommes dans l'administration du monde (voyez sections 30 et 31). Quatrièmement, une observation diligente des phénomènes à notre portée peut nous conduire à la connaissance des lois générales de la nature, et de là à la déduction des autres phénomènes. Je ne dis pas à leur démonstration, car toutes les déductions de cette espèce dépendent de la supposition que l'Auteur de la nature opère toujours d'une manière uniforme, et en observant constamment ces règles que nous prenons pour des principes; et c'est ce que nous ne pouvons savoir avec évidence.

108. — [Il ressort de la section 66 que les méthodes constantes et régulières de la nature peuvent être nommées, sans impropriété, le langage dont son Auteur se sert pour nous découvrir ses attributs et diriger nos actes vers l'utilité et la commodité de la vie humaine. Et pour moi (1)], ceux qui formulent des règles générales d'après les phénomènes, et ensuite déduisent les phénomènes de ces règles, me semblent considérer des signes plutôt que des causes, être des grammairiens, et leur art la grammaire de la nature. Il y a deux manières de s'instruire dans ce langage : l'une par la règle, l'autre par la pratique. Un homme peut bien le lire et n'en pas comprendre la grammaire, n'être pas capable de dire en vertu de quelle règle une chose est telle ou telle (2). Et de même qu'il est fort possible d'écrire improprement, tout en observant strictement les règles de la grammaire, ainsi il peut arriver qu'en arguant des lois générales nous étendions l'analogie trop loin, et que nous tombions ainsi dans l'erreur.

109. — [Continuons la comparaison (3).] De même que, dans ses lectures, un homme sage aime mieux donner son

~~~~~

(1) Omis dans la seconde édition.

(2) Après ces mots : « plutôt que des causes », et au lieu de ce qui suit, la seconde édition porte cette variante : « un homme peut bien entendre les signes naturels sans en connaître l'analogie, sans être capable de dire en vertu de quelle... » (M. D.)

(3) Omis dans la seconde édition.

attention au sens, et en tirer profit, que de s'arrêter à des remarques grammaticales sur le langage, ainsi, en lisant le livre de la nature, il me semble au-dessous de la dignité de l'esprit d'affecter une rigoureuse exactitude dans la réduction de chaque phénomène particulier aux règles générales, ou dans l'explication de la manière dont il résulte de ces règles. Nous devons nous proposer de plus nobles objets, comme d'élever et de recréer l'intelligence par la contemplation de la beauté, de l'ordre, de la grandeur et de la variété des choses naturelles; puis d'agrandir par des inférences convenables les notions que nous possédons de la magnificence, de la sagesse et de la bonté du Créateur; faire servir, enfin, autant qu'il est en nous, les différentes parties de la nature aux fins pour lesquelles elles ont été destinées : la gloire de Dieu, notre conservation et notre bien-être et ceux des créatures nos semblables.

---

116 (1). — Il s'ensuit de ce que nous avons dit que la considération philosophique du mouvement n'implique point l'être d'un *espace absolu* distinct de celui qui est perçu par les sens et rapporté aux corps. Qu'un tel espace ne puisse exister hors de l'esprit, cela résulte des mêmes principes qui servent à une semblable démonstration par rapport à tout objet des sens. Et peut-être trouverions-nous, en étudiant la question de près, que nous ne pouvons pas même nous former une idée de l'*espace pur* à l'exclusion de tout corps. C'est du moins une tâche au-dessus de ma capacité, je l'avoue, car il s'agit d'une idée abstraite au plus haut degré. Lorsque j'excite un mouvement en quelque partie de mon corps, s'il se fait librement et sans résistance, je dis : il y a de l'*espace*; et si j'éprouve une résistance : il y a un *corps*; et dans la mesure où la résistance au mouvement est plus grande ou moindre, je dis que l'espace est plus ou moins *pur*; en sorte que, quand je parle de l'espace pur ou vide, il ne faut pas entendre par le mot espace une idée distincte du corps et du mouvement, ou concevable en dehors d'eux, quoique nous soyons aptes

---

(1) Berkeley vient de critiquer les théories de Newton sur le mouvement, et notamment l'idée de mouvement absolu, (M. D.)

à penser tout nom substantif comme bon pour marquer une idée distincte et séparable de toutes les autres, ce qui est la source d'une infinité d'erreurs. Quand donc je suppose le monde anéanti, à l'exception de mon propre corps, et que je dis que *l'espace pur* subsiste encore, cela veut dire seulement que, dans cette hypothèse, je conçois la possibilité d'un mouvement de mes membres, en toutes directions, sans qu'ils éprouvent la moindre résistance. Mais si mon corps à son tour était anéanti, alors il n'y aurait plus de mouvement, et par conséquent plus d'espace. Peut-être pensera-t-on ici que le sens de la vue nous suggère l'idée de l'espace pur, mais il résulte clairement de ce que j'ai montré ailleurs, que les idées d'espace et de distance ne sont pas obtenues par le moyen de ce sens.

117. — Les vérités que nous établissons mettent fin, ce semble, à toutes les difficultés et disputes élevées parmi les savants, concernant la nature de *l'espace pur*. Mais le principal avantage qui nous en revient est d'être délivrés du dangereux dilemme auquel se jugent réduits plusieurs de ceux qui ont appliqué leurs pensées à ce sujet : ou de croire que l'Espace réel est Dieu, ou d'admettre qu'il y a quelqu'autre chose que Dieu d'éternel, incréé, infini, indivisible, immuable. Ces deux manières de voir peuvent être à bon droit regardées comme également pernicieuses et absurdes. Il est certain qu'ils ne sont pas peu nombreux, les théologiens aussi bien que les philosophes de grande notoriété, qui ont été conduits par la difficulté qu'ils ont trouvée soit à concevoir l'espace limité, soit à le concevoir annihilé, à conclure qu'il doit être divin. Et quelques-uns, dans ces derniers temps, se sont appliqués particulièrement à montrer que les attributs incommunicables de Dieu lui conviennent (1). Quelque indigne qu'une telle doctrine puisse paraître de la nature divine, j'avoue que je ne vois point comment nous pouvons y échapper tant que nous demeurons attachés aux doctrines reçues.

~~~~~  
(1) Ce passage fait allusion au traité de Clarke sur l'existence et les attributs de Dieu. Leibnitz, au début de sa célèbre polémique avec Clarke, fait entendre une plainte analogue au sujet des philosophes anglais qui font « Dieu corporel », et relève l'opinion de Newton sur l'espace conçu comme organe de Dieu. (*Note du traducteur.*)

LES ESPRITS : EN QUOI ILS DIFFÈRENT DES IDÉES.

135. — Nous sommes arrivés au terme de ce que nous avons à dire touchant la connaissance des IDÉES, et notre méthode nous amène à traiter des ESPRITS. Peut-être ne sommes-nous pas, sur ce sujet, aussi ignorants qu'on l'imagine communément. La grande raison qu'on fait valoir pour nous regarder comme ne sachant rien de la nature des esprits, c'est que nous ne possédons point l'idée de cette nature. Mais assurément, on ne doit pas voir un défaut de l'entendement humain dans ce fait qu'il ne perçoit pas l'idée de l'esprit (*does not perceive the idea of spirit*), s'il est manifestement impossible qu'une telle idée existe; et j'ai, si je ne me trompe, établi cette impossibilité ci-dessus (section 27). J'ajouterai ici qu'il a été montré qu'un esprit est la seule substance ou support dans lequel peuvent exister les êtres non pensants, ou idées; or, que cette *substance* qui soutient ou perçoit les idées soit elle-même une idée ou semblable à une idée, c'est ce qui est évidemment absurde.

139. — On objectera que s'il n'y a point d'idée dont les mots *âme*, *esprit*, *substance* soient les signes, ces mots sont insignifiants et ne portent en eux aucun sens. Je réponds qu'ils marquent et signifient une chose réelle, qui n'est ni idée, ni semblable à une idée, mais bien ce qui perçoit les idées, et veut et raisonne à leur sujet. Ce que je suis moi-même, ce que je désigne par ce mot : *moi*, c'est cela même qui est signifié par *âme* ou *substance spirituelle*. [Rien ne serait évidemment plus absurde que de dire ou que je ne suis rien, ou que je suis une idée, ou une notion (1)]. Si l'on prétend que ceci n'est qu'une dispute de mots, et que les significations immédiates des autres noms, recevant d'un commun accord cette appellation : *idées*, il n'y a nulle raison pour ne pas l'appliquer aussi à ce qui est signifié par le nom d'*esprit* ou *âme*, je réponds : tous les objets non pensants de l'esprit ont ceci de commun qu'ils sont entièrement passifs; leur existence consiste uniquement à être

~~~~~  
 (1) Omis dans la seconde édition.

perçus; l'âme ou esprit, au contraire, est un être actif dont l'existence consiste non à être perçue, mais à percevoir les idées et à penser. Il est donc nécessaire, afin de prévenir les équivoques, et d'éviter de confondre des natures parfaitement incompatibles et dissemblables, que nous distinguions entre l'*esprit* et l'*idée*. (Voyez la section 27.)

140. — A la vérité, on peut dire en prenant le mot en un sens large, que nous avons une idée de l'esprit (1), entendant par là que nous comprenons la signification de ce terme, sans quoi nous ne pourrions en affirmer ou nier aucune chose. En outre, comme nous concevons, par le moyen de nos propres idées, les idées qui sont dans les esprits des autres êtres spirituels (*in the mind of other spirits*), en supposant celles-ci semblables aux nôtres, de même aussi nous connaissons les autres êtres spirituels par le moyen de notre âme propre, qui, en ce sens, est leur image ou idée; car elle est, par rapport à eux, ce que la couleur ou la chaleur que je perçois est à ces mêmes idées perçues par d'autres.

---

142. — D'après cela, il est, je crois, évident que nos âmes ne sauraient être connues de la manière que le sont les objets privés de sens et d'activité, c'est-à-dire par le moyen de l'*idée*. Les *esprits* et les *idées* sont choses si entièrement différentes que, quand nous disons : « ils existent », « ils sont connus », etc., ces mots ne doivent rien impliquer qui fasse penser à une communauté de nature entre les uns et les autres. Entre eux, rien n'est semblable, rien n'est commun. S'attendre à ce que nos facultés, si multipliées ou agrandies qu'elles fussent, nous missent en état de connaître un esprit comme nous connaissons un triangle, cela ne paraît pas moins absurde que si l'on espérait parvenir à voir un son. Si j'insiste sur ce point, c'est que j'y vois de l'importance pour éclaircir différentes questions

---

(1) Une idée de l'esprit : la 2<sup>e</sup> édit. dit : une idée (ou plutôt une notion) de l'esprit. Cette addition et les retranchements faits quelques lignes au-dessus (passages que nous avons conservés en les plaçant entre deux crochets) tiennent à ce que Berkeley, dans la 2<sup>e</sup> édition, prend le parti d'affecter spécialement le terme de *notion* à celles de nos pensées qui se rapportent à la connaissance du moi et à la connaissance des relations entre les idées. (Note du traducteur.)

d'un grand intérêt, et prévenir de très dangereuses erreurs concernant la nature de l'âme (1).

143. — Il n'est pas hors de propos d'ajouter que la doctrine des *idées abstraites* a notablement contribué à rendre ces sciences plus compliquées et plus obscures qui portent spécialement sur les choses spirituelles. Les hommes se sont imaginé qu'ils pouvaient se former des notions abstraites des puissances et actes de l'esprit, et les considérer séparément soit de l'esprit ou être spirituel lui-même, soit de leurs objets et de leurs effets respectifs. De là sont provenus des termes obscurs et ambigus en grand nombre, qu'on présumait représenter des notions abstraites, et qui se sont introduits dans la métaphysique et dans la morale; et ces termes ont causé beaucoup de confusion et des disputes infinies parmi les savants.

144. — Mais rien ne semble avoir plus poussé les hommes à s'engager dans la controverse et l'erreur, au sujet de la nature et des opérations de l'esprit, que l'habitude de parler de ces choses en termes appliqués aux idées sensibles. Par exemple, on appelle la volonté un *mouvement* de l'âme; et cette expression suggère la pensée que l'esprit de l'homme est comme une balle en mouvement, poussée et déterminée par les objets des sens aussi nécessairement que celle-ci l'est par le choc d'une raquette. De là des difficultés sans fin et des erreurs de dangereuse conséquence pour la morale. Tout s'éclaircirait, je n'en doute pas, et la vérité apparaîtrait,

~~~~~

(1) Ici se trouve inséré dans la 2^e édition un passage important sur cette distinction de la *notion* et de l'*idée* qui a déjà motivé ci-dessus quelques modifications dans le texte primitif de Berkeley :

« On ne peut pas dire, je pense, à parler strictement, que nous avons une *idée* d'un être actif, ou d'une action, quoiqu'on puisse dire que nous en avons une *notion*. J'ai une certaine connaissance ou notion de mon esprit et de ses actes au sujet des idées, en tant que je connais ou comprends ce que ces mots signifient. Ce que je connais, c'est ce dont j'ai quelque notion. Je ne dirai pas que les mots *idée* et *notion* ne puissent être employés l'un pour l'autre, si le monde le veut ainsi. Mais il convient, pour la clarté et la propriété des termes, de donner à des choses différentes des noms différents pour les distinguer. Il est encore bon de remarquer que, toutes les relations renfermant un acte de l'esprit, on ne s'exprime pas si proprement en disant que nous avons une *idée* qu'en disant que nous avons une *notion* des relations et manières d'être des choses entre elles. Mais si, pourtant, l'usage actuel est d'étendre le mot *idée* aux esprits, aux relations et aux actes, alors ce n'est après tout qu'une affaire de mots. » (*Note du traducteur.*)

simple, uniforme, d'accord avec elle-même, si les philosophes prenaient seulement le parti [de renoncer à certains préjugés et à des manières de parler communes (1)], de rentrer en eux-mêmes et d'examiner attentivement le sens qu'ils donnent aux mots. [Mais les questions soulevées ici demanderaient à être traitées d'une manière plus particulière que ne le comporte mon plan (2).]

(*Traité des Principes de la Connaissance humaine*, traduction Renouvier, dans la *Critique philosophique*, 1889, t. II.)

B. LES DIALOGUES D'HYLAS ET DE PHILONOUS

LES QUALITÉS DITES PREMIÈRES N'EXISTENT PAS PLUS
QUE LES AUTRES EN DEHORS DE L'ESPRIT

HYLAS. — Je reconnais franchement, Philonous, qu'il ne sert à rien de résister plus longtemps. Couleurs, sons, saveurs, en un mot tout ce qu'on a appelé les *qualités secondes*, n'ont certainement aucune existence en dehors de l'esprit. Mais, par cet aveu, il ne faut pas supposer que j'abandonne quoi que ce soit de la réalité de la matière et des objets extérieurs; car je vois bien des philosophes qui ne maintiennent que cela, et qui cependant sont aussi éloignés qu'on peut l'être de nier la matière. Pour mieux comprendre ce que je dis, il vous faut savoir que les qualités sensibles ont été divisées par les philosophes en *premières* et *secondes*. Les unes sont : l'étendue, la figure, la solidité, le poids, le mouvement et le repos. Et pour celles-là, ils soutiennent qu'elles existent réellement dans les corps. Les autres sont celles que nous avons énumérées plus haut, en un mot, toutes celles des qualités sensibles qui ne sont pas comprises dans les qualités premières; et ces philosophes affirment qu'elles ne sont que des sensations ou des idées, n'existant nulle part ailleurs que dans l'esprit. Mais

(1) Omis dans la seconde édition.

(2) *Id.*

vous saviez déjà tout ceci, je n'en doute pas. Pour ma part, depuis longtemps déjà j'étais informé qu'une telle opinion avait cours parmi les philosophes, mais je n'avais jamais été tout à fait convaincu de sa vérité, jusqu'à maintenant.

PHILONOUS. — Vous êtes donc encore d'avis que *l'étendue* et les *figures* diverses sont inhérentes à des substances extérieures privées de pensée?

HYLAS. — Sans doute.

PHILONOUS. — Mais si les mêmes arguments que l'on a mis en avant contre les qualités secondes valaient encore contre celles-ci?

HYLAS. — Eh bien, je serais alors réduit à croire qu'elles aussi n'existent que dans l'esprit.

PHILONOUS. — D'après votre opinion, c'est précisément la figure et l'étendue que vous percevez par les sens qui existent dans l'objet extérieur ou substance matérielle?

HYLAS. — Précisément les mêmes.

PHILONOUS. — Tous les autres animaux ont-ils d'aussi bonnes raisons pour penser de même de la figure et de l'étendue qu'ils voient et qu'ils touchent?

HYLAS. — Sans aucun doute, pour peu qu'ils pensent.

PHILONOUS. — Dites-moi, Hylas : croyez-vous que les sens soient donnés à tous les animaux pour leur préservation et leur bien-être dans la vie? ou que ce n'est qu'aux hommes qu'ils sont donnés pour cette fin?

HYLAS. — Je ne mets pas en question qu'ils ne soient destinés au même usage chez tous les autres animaux.

PHILONOUS. — S'il en est ainsi, n'est-il pas nécessaire que leurs sens leur permettent de percevoir leurs propres membres et les corps qui pourraient leur être nuisibles?

HYLAS. — Certainement.

PHILONOUS. — Il faut alors supposer qu'une mite voit ses propres pattes et les choses de grandeur égale ou même moindre, comme des corps de dimension assez considérable; bien qu'au même moment ces mêmes choses vous apparaissent, à vous, comme à peine discernables, ou, au plus, comme autant de points visibles.

HYLAS. — Je ne puis nier cela.

PHILONOUS. — Et à des êtres plus petits que la mite, ces corps sembleront encore plus grands?

HYLAS. — Certes.

PHILONOUS. — Ainsi ce que, vous, vous distinguez à

peine, apparaîtra à un autre animal extrêmement petit comme quelque montagne énorme?

HYLAS. — Tout cela, je l'accorde.

PHILONOUS. — Une seule et même chose peut-elle être au même moment et en elle-même de dimensions différentes?

HYLAS. — Ce serait absurde à penser.

PHILONOUS. — Mais, de ce que vous aviez posé en principe, il suit que l'étendue perçue par vous et celle que perçoit la mite elle-même, et aussi celles que perçoivent des animaux plus petits encore, sont chacune à la fois l'étendue véritable des pattes de la mite; ce qui revient à dire qu'en vertu de vos propres principes, vous êtes tombé dans une absurdité.

HYLAS. — Oui, ce point semble offrir quelque difficulté.

PHILONOUS. — Autre chose : n'avez-vous pas admis qu'aucune propriété réelle, inhérente à un objet, ne peut être modifiée sans quelque modification dans la chose même?

HYLAS. — Je l'ai admis.

PHILONOUS. — Mais, selon qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne d'un objet, son étendue visible varie, jusqu'à être, à une certaine distance, dix ou cent fois plus grande qu'à une autre. Ne suit-il pas de là qu'elle aussi n'est pas réellement inhérente à l'objet?

HYLAS. — J'avoue que je ne sais plus que penser.

PHILONOUS. — Votre jugement sera bientôt fixé si vous osez penser aussi librement de cette qualité que vous avez fait des autres. N'avez-vous pas admis comme un argument sérieux, que ni la chaleur ni le froid n'existaient dans l'eau, parce qu'elle semblait chaude à une main et froide à l'autre?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Et n'est-ce pas raisonner tout de même que de conclure qu'il n'existe dans un objet ni étendue ni figure, s'il semble à un œil petit, uni et rond, tandis qu'au même moment il apparaît à l'autre comme grand, inégal et anguleux?

HYLAS. — Exactement de même. Mais ce cas se produit-il jamais?

PHILONOUS. — Vous pouvez, quand vous voudrez, faire

l'expérience, en regardant avec un des yeux nu, et avec l'autre à travers un microscope.

HYLAS. — Je ne sais comment défendre ce point, et pourtant j'ai bien de la répugnance à abandonner l'étendue : je vois de si étranges conséquences découler d'une telle concession !

PHILONOUS. — Etranges, dites-vous ? Mais, après les concessions déjà faites, j'espère que l'étrangeté d'une chose n'est pas pour vous la faire rejeter. — [Et, d'autre part, ne semblerait-il pas très étrange aussi qu'un raisonnement général qui s'applique à toutes les autres qualités sensibles ne s'appliquât pas aussi à l'étendue ? S'il est accordé qu'aucune idée, ni rien d'analogue à une idée, ne peut exister dans une substance privée de perception, ne s'ensuit-il pas forcément que ni la figure, ni aucun mode de l'étendue que nous puissions ou percevoir ou imaginer ou dont nous soyons à même d'avoir quelque idée, ne peut être réellement inhérent à la matière ? — pour ne pas parler de la difficulté particulière qu'il y aurait à concevoir qu'une substance matérielle, distincte de l'étendue et antérieure à elle, fût le *substratum* de l'étendue. Prenez telle qualité sensible que vous voudrez, figure, ou son, ou couleur, il semble également impossible qu'elle puisse subsister en ce qui ne la perçoit pas (1).]

HYLAS. — J'abandonne ce point pour le moment, tout en me réservant le droit d'y revenir, au cas où je découvrirais plus tard quelque faux pas dans ma marche jusqu'ici.

PHILONOUS. — C'est un droit qui ne vous peut être dénié. Puisque nous en avons fini avec les figures et l'étendue, nous arrivons au *mouvement*. Un mouvement réel dans un objet extérieur peut-il être au même moment et tout ensemble très rapide et très lent ?

HYLAS. — Il ne peut l'être.

PHILONOUS. — La rapidité du mouvement d'un corps n'est-elle pas en proportion directe du temps qu'il met à parcourir un espace donné ? Ainsi un corps qui parcourt un mille en une heure se meut trois fois plus vite que s'il parcourait un mille en trois heures.

HYLAS. — Parfaitement.

(1) Passage ajouté dans l'édition de 1734.

PHILONOUS. — Et le temps n'est-il pas mesuré par la succession des idées dans nos esprits?

HYLAS. — C'est vrai.

PHILONOUS. — Et n'est-il pas possible que les idées se succèdent une ou deux fois plus vite dans votre esprit qu'elles ne font dans le mien, ou dans celui d'un être intelligent d'une autre espèce que nous?

HYLAS. — Je le reconnais.

PHILONOUS. — Par conséquent, pour une autre personne, le même corps peut sembler accomplir son mouvement dans un certain espace en moitié moins de temps qu'il ne vous paraît le faire à vous. Et le même raisonnement s'appliquera à toute autre relation : ce qui revient à dire, en se conformant à vos principes (puisque les mouvements perçus existent tous réellement dans l'objet), qu'il est possible qu'un seul et même corps se meuve réellement dans le même chemin tout à la fois très vite et très lentement. Comment cela se concilie-t-il, soit avec le sens commun, soit avec ce que vous venez de reconnaître?

HYLAS. — Je ne sais que dire à cela.

PHILONOUS. — Passons à la solidité : de deux choses l'une, ou, par ce mot, vous n'entendez pas une qualité sensible, et alors elle ne rentre pas dans le sujet de nos recherches ; ou, si vous la regardez comme telle, elle doit se ramener à la dureté ou à la résistance. Or, l'une comme l'autre de ces deux qualités est nettement relative à nos sens ; car il est évident que ce qui paraît dur à un animal peut sembler mou à un autre, s'il a plus de force et des membres plus vigoureux. Il n'est pas moins clair que la résistance que nous sentons n'est pas dans l'objet.

HYLAS. — Je reconnais que la sensation même de résistance, qui est tout ce qu'on perçoit immédiatement, n'est pas dans le corps, mais ce qui y est, c'est la cause de cette sensation.

PHILONOUS. — Oui, mais les causes de nos sensations ne sont pas des choses immédiatement perçues, et par suite ne sont pas sensibles. Ce point, je pense, a été déjà suffisamment établi.

HYLAS. — Je le reconnais ; mais vous me pardonnerez si j'ai l'air un peu embarrassé ; je ne sais comment me défaire de mes vieilles opinions.

PHILONOUS. — Pour vous tirer de peine, considérez seule-

ment que si l'on a une fois accordé que l'étendue n'a aucune existence en dehors de l'esprit, il faut nécessairement admettre la même chose pour le mouvement, la solidité et le poids, puisque toutes ces qualités supposent évidemment l'étendue. Il est donc superflu de discuter en particulier pour chacune d'elles. En refusant à l'étendue toute existence réelle, vous la leur avez refusée à toutes du même coup.

HYLAS. — Je m'étonne, Philonous, que, si vous dites vrai, les philosophes qui refusent aux qualités secondes toute existence réelle, l'attribuent pourtant aux qualités premières. S'il n'y a entre elles aucune différence, comment peut-on expliquer cela?

PHILONOUS. — Ce n'est pas mon affaire d'expliquer toutes les opinions des philosophes. Mais, entre autres raisons qui peuvent être assignées à ce fait, il semble que l'une consiste probablement en ce que le plaisir et la douleur sont plutôt associés aux premières qu'aux secondes. La chaleur et le froid, les saveurs et les odeurs, ont quelque chose de plus vif dans l'agrément ou la peine qu'ils nous procurent, que les idées d'étendue, de figure et de mouvement dans la manière dont elles nous affectent. Et, comme il est trop visiblement absurde de prétendre que la douleur ou le plaisir puissent exister dans une substance dénuée de perception, les hommes ont cessé de croire à l'existence externe des qualités secondes plus facilement qu'à celle des premières. Vous serez convaincu qu'il y a vraiment quelque chose de cela, si vous vous rappelez la différence que vous faisiez entre un degré plus intense et un degré moindre de chaleur, en attribuant à l'un une existence réelle que vous refusiez à l'autre. Mais, au fond, cette distinction n'a pas de raison d'être; car, à coup sûr, une sensation indifférente est aussi véritablement une sensation que telle autre, qui nous procure plus de plaisir ou de peine; et par conséquent l'on ne peut pas supposer que les unes plus que les autres existent en un sujet dénué de pensée.

HYLAS. — Il me revient justement à l'esprit, Philonous, que j'ai entendu parler quelque part d'une distinction entre l'étendue absolue et l'étendue sensible. Aussi, bien qu'il ait été reconnu que le *grand* et le *petit* consistent purement et simplement dans le rapport que d'autres êtres étendus soutiennent avec les parties de notre propre

corps, et ne peuvent par suite être réellement inhérents aux substances elles-mêmes, — rien ne nous oblige pour cela à soutenir la même théorie en ce qui regarde l'*étendue absolue*, qui est quelque chose d'abstrait des idées de *grand* et de *petit*, de telle ou telle grandeur ou figure particulière. De même aussi pour le mouvement; la *rapidité* ou la *lenteur* sont tout à fait relatives à la succession des idées dans notre *propre esprit*; mais il ne s'ensuit pas, parce que ces modifications du mouvement n'existent pas en dehors de l'*esprit*, que le mouvement absolu, qui est une abstraction de ces modes particuliers, ne puisse pas exister ainsi.

PHILONOUS. — Qu'est-ce qui distingue, je vous prie, un certain mouvement d'un autre ou une certaine portion de l'étendue d'une autre? N'est-ce pas quelque chose de sensible, comme un certain degré de rapidité ou de lenteur, qui est particulier à chaque mouvement, une certaine grandeur ou figure, particulière à chaque étendue?

HYLAS. — Je pense que oui.

PHILONOUS. — Mais ces qualités, dépouillées de toute propriété sensible, n'ont plus aucune différence spécifique ou numérique, comme dit l'Ecole.

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — C'est-à-dire qu'elles sont l'étendue en général et le mouvement en général.

HYLAS. — Soit.

PHILONOUS. — Mais c'est une maxime universellement admise que *tout ce qui existe est particulier*. Comment donc le mouvement en général ou l'étendue en général peuvent-ils exister en une substance corporelle?

HYLAS. — Je demande du temps pour résoudre cette difficulté.

PHILONOUS. — Je crois qu'elle peut l'être très vite. Car vous pouvez me dire sans doute si vous êtes en état de vous former telle ou telle idée. Or, je veux bien réduire à ceci notre discussion : si vous pouvez vous former par la pensée, et de façon distincte, une idée abstraite du mouvement ou de l'étendue, dépouillés de tous leurs modes sensibles, tels que rapidité ou lenteur, grandeur ou petitesse, forme ronde ou carrée, et autres semblables que l'on a reconnus n'exister que dans l'esprit, je vous céderai sur le point que vous contestez. Mais, de votre

côté, si vous ne pouvez y réussir, il sera déraisonnable de persister plus longtemps à maintenir une chose dont vous n'avez aucune notion.

HYLAS. — J'avoue franchement que je ne puis me former cette idée.

PHILONOUS. — Pouvez-vous même séparer les idées d'étendue et de mouvement des idées de toutes ces autres qualités que ceux qui les distinguent nomment *secondes*?

HYLAS. — Quoi ! n'est-il pas très facile de considérer l'étendue et le mouvement en soi, abstraction faite de toutes les autres qualités sensibles ? Comment font donc, je vous prie, les mathématiciens, qui en traitent ?

PHILONOUS. — Je reconnais, Hylas, qu'il n'y a rien de difficile à former des propositions et des raisonnements généraux sur ces qualités sans en mentionner aucune autre, et, en ce sens, de les considérer ou d'en traiter abstractionnement. Mais suit-il de ce que je peux prononcer le mot *mouvement* en lui-même, que je puisse m'en former dans mon esprit une idée qui soit exclusive de l'idée de corps ? Ou, parce qu'on peut établir des théorèmes sur l'étendue et la figure, sans aucune mention du *grand* ou du *petit* ou de tout autre mode ou qualité sensible, en résulte-t-il donc qu'une telle idée abstraite d'étendue, sans aucune dimension ou figure particulière, sans aucune qualité sensible, puisse être distinctement conçue et saisie par l'esprit ? Les mathématiciens traitent de la quantité sans considérer quelles autres qualités sensibles l'accompagnent, parce que cela est tout à fait indifférent à leurs démonstrations. Mais, quand ils ne font plus attention aux mots et contemplent les idées en elles-mêmes, je suis sûr que vous vous convaincrez qu'ils n'ont pas d'idée pure et abstraite de l'étendue.

HYLAS. — Mais que faites-vous du *pur intellect* ? N'est-ce pas le propre de cette faculté que de former des idées abstraites ?

PHILONOUS. — Puisque je ne puis pas former d'idées abstraites du tout, il est clair que je ne puis pas en former par le secours du *pur intellect*, quelle que soit la faculté que vous entendiez par ces mots. De plus, sans rechercher la nature du pur intellect et de ses objets spirituels, vertu, raison, divinité et autres semblables, ce qui paraît bien manifeste, c'est que les choses sensibles ne peuvent qu'être

perçues par les sens ou représentées par l'imagination. La figure et l'étendue, qui sont originellement perçues par les sens, n'appartiennent donc pas au pur intellect; mais, pour vous satisfaire davantage, voyez si vous pouvez vous former l'idée de quelque figure, abstraction faite de toutes ses particularités de dimension, ou même de toutes les autres qualités sensibles.

HYLAS. — Laissez-moi réfléchir un peu. — Je ne crois pas le pouvoir.

PHILONOUS. — Et pouvez-vous penser que ce qui implique contradiction dans sa conception même puisse exister réellement dans la nature?

HYLAS. — En aucune façon.

PHILONOUS. — Puis donc qu'il est impossible à l'esprit de disjoindre même les idées d'étendue et de mouvement de toutes les autres qualités sensibles, ne s'ensuit-il pas que, là où l'une de ces idées existe, l'autre y existe nécessairement aussi?

HYLAS. — C'est ce qu'il me semble.

PHILONOUS. — Par conséquent, ces mêmes arguments que vous admettiez comme concluants contre les qualités secondes, le sont aussi, sans qu'on les force nullement, contre les qualités premières. De plus, si vous voulez vous en remettre à vos sens, n'est-il pas clair que toutes les qualités sensibles coexistent, ou qu'elles leur apparaissent comme occupant le même lieu? Les sens nous représentent-ils jamais un mouvement ou une figure comme dépouillés de toutes les autres qualités visibles et tangibles?

HYLAS. — Vous n'avez pas besoin d'insister davantage. Je suis disposé à avouer, s'il n'y a pas quelque erreur ou quelque faute cachée dans nos démarches jusqu'ici, qu'il faut refuser également à toutes les qualités sensibles une existence en dehors de l'esprit.

(*Dialogues d'Hylas et de Philonous*. premier dialogue : *Œuvres choisies de Berkeley*, traduites par Beaulavon et Parodi. Paris, Alcan, 1895.)

PREUVE IMMATÉRIALISTE DE L'EXISTENCE DE DIEU

PHILONOUS. — Eh bien donc, êtes-vous à la fin convaincu qu'aucune des choses sensibles n'a d'existence réelle; et que vous êtes en vérité un franc sceptique?

HYLAS. — C'est trop évident pour qu'on le nie.

PHILONOUS. — Regardez ! Les champs ne sont-ils pas couverts d'une délicieuse verdure ? N'y a-t-il pas dans les forêts et dans les bosquets, dans les ruisseaux et dans les sources limpides, quelque chose qui charme, qui enchante, qui transporte l'âme ? Et à la vue de l'immense et profond océan, ou de quelque énorme montagne dont la cime se perd dans les nuages, ou de quelque vieille et sombre forêt, notre esprit ne se remplit-il pas d'une douce horreur ? Même dans les rochers et les déserts, n'y a-t-il pas comme une sauvagerie qui plaît ? Quel plaisir sincère on éprouve à contempler les beautés naturelles de la terre ! Pour prolonger et renouveler notre amour pour elles, le voile de la nuit ne nous cache-t-il pas et ne nous découvre-t-il pas tour à tour la face de la terre ; et ne change-t-elle pas de parure avec les saisons ? Avec quelle harmonie sont disposés les éléments ! Combien sont variées et combien utiles les moindres productions de la nature ! Quelle délicatesse, quelle beauté, quelle prévoyance dans le corps de l'animal et du végétal ! Avec quel art exquis toutes choses s'adaptent aussi bien à leurs fins particulières qu'à la constitution des parties opposées de l'univers ! Et tandis qu'elles s'aident ainsi mutuellement et se soutiennent, ne rehaussent-elles pas encore l'une l'autre leur beauté, et n'augmentent-elles pas l'une par l'autre leur éclat ? Élevez maintenant vos pensées de cette boule, qui est la terre, à ces lampes glorieuses qui ornent la haute voûte du ciel. Le mouvement et la position des planètes, ne sont-ce pas des choses admirables d'ordre et d'harmonie ? Ces globes, nommés à tort *errants*, les a-t-on jamais vus courir au hasard, dans leurs voyages répétés à travers le vide où nul sentier n'est tracé ? Ne mesurent-ils pas autour du soleil des espaces proportionnés au temps ? Si fixes et immuables sont les lois par lesquelles l'invisible Auteur de la nature anime l'univers ! Que brillante et radieuse est la lumière des étoiles fixes ! Que magnifique et riche est cette profusion négligente qui semble les avoir semées tout au travers de l'immense voûte azurée ! Et pourtant, si vous prenez le télescope, toute une nouvelle armée d'étoiles, qui échappait à l'œil nu, vient frapper votre regard. D'ici elles semblent serrées et petites, mais à les voir de plus près, ce sont des orbes immense des lumières à des distances diverses, plongés au loin dans

l'abîme de l'espace. Maintenant, vous devez appeler l'imagination à votre aide. Les sens faibles et bornés ne peuvent découvrir ces innombrables mondes qui gravitent autour d'autres feux ; et, dans ces mondes, l'énergie d'une Intelligence toute parfaite se déploie en des formes infinies. Mais ni les sens ni l'imagination n'ont assez de force pour embrasser l'étendue sans bornes, avec toute sa parure scintillante. L'esprit a beau, en se travaillant, déployer et tendre toutes ses forces jusqu'à leur extrême portée, toujours hors de ses prises il reste comme un incommensurable excédent. Et pourtant tous ces vastes corps qui composent cette formidable machine, si distants et si lointains qu'ils soient, sont enchaînés par quelque secret mécanisme, par quelque art et quelque vertu divine, dans une mutuelle dépendance, et s'accordent dans une correspondance mutuelle les uns avec les autres, et même avec cette terre, qui s'était presque évanouie de ma pensée, perdue dans cette foule de mondes. Le système entier de l'univers n'est-il pas immense, admirable, glorieux, au delà de toute expression et au delà de toute pensée ? Quel traitement ne méritent donc pas ces philosophes, qui voudraient priver ces scènes si nobles et si délicieuses de toute réalité ? Comment se peut-il que l'on accueille des principes qui nous amènent à regarder toute cette beauté visible de la création comme une splendeur fausse et imaginaire ? Pour tout dire, pouvez-vous espérer que ce scepticisme que vous professez, n'apparaisse pas comme l'extravagance la plus absurde à tous les hommes de bons sens ?

HYLAS. — Les autres peuvent penser là-dessus comme il leur plaira ; mais pour vous, vous n'avez rien à me reprocher. Ce qui me console, c'est que vous êtes sceptique tout autant que moi.

PHILOXOUS. — Ici, Hylas, je dois vous demander la permission de me séparer de vous.

HYLAS. — Quoi ! Avez-vous ainsi, d'un bout à l'autre, accordé les prémisses pour nier maintenant la conclusion, et me laisser soutenir tout seul ces paradoxes où vous m'avez engagé ? Cela sûrement n'est pas bien.

PHILOXOUS. — Je nie que je sois d'accord avec vous sur les opinions qui mènent au scepticisme. Vous disiez en effet que la réalité des choses sensibles consistait dans une existence absolue, extérieure à l'intelligence des esprits, ou

distincte de la perception qu'on en a. Et, en approfondissant cette notion de réalité, vous êtes obligé de dénier aux choses sensibles toute existence réelle; c'est-à-dire, d'après votre propre définition, que vous vous déclarez vous-même sceptique. Mais moi, je ne dis ni ne pense que la réalité des choses sensibles doive être définie de cette façon. Pour moi il est évident, par suite de raisons que vous avez admises, que les choses sensibles ne peuvent exister autre part que dans une intelligence ou un esprit. D'où je conclus, non pas qu'elles n'ont aucune existence réelle, mais que, — puisque'elles ne dépendent pas de ma pensée, et qu'elles ont une existence distincte de la perception que j'en ai, — il doit y avoir quelque autre intelligence en qui elles existent. Aussi sûrement donc que l'univers sensible existe réellement, aussi sûrement il y a un Esprit infini et omniprésent qui le contient et qui le soutient.

HYLAS. — Quoi ! mais vous ne dites pas autre chose que ce que je prétends avec tous les Chrétiens, bien plus, avec tous ceux qui croient qu'il y a un Dieu, et que c'est lui qui connaît et qui contient toutes choses.

PHILONOUS. — Oui, mais c'est ici que réside la différence. D'ordinaire on croit que toutes les choses sont connues ou perçues par Dieu, parce qu'on croit à l'existence d'un Dieu; tandis que moi, tout au contraire, je conclus immédiatement et nécessairement l'existence d'un Dieu de ce que toutes les choses sensibles doivent être perçues par Lui.

HYLAS. — Mais, du moment que nous croyons à la même chose, qu'importe la manière dont nous arrivons à cette croyance?

PHILONOUS. — Mais nous ne nous accordons pas non plus dans une même opinion. Car, bien que les philosophes reconnaissent que tous les êtres corporels sont perçus par Dieu, ils leur attribuent pourtant une existence permanente absolue et distincte de la perception qu'en a une intelligence quelconque, ce que je ne fais pas. De plus, n'est-il pas différent de dire : « Il y a un Dieu, donc Il perçoit toutes choses »; ou de dire : « Les choses sensibles existent réellement; et, si elles existent réellement, elles sont nécessairement perçues par une intelligence infinie; donc il existe une intelligence infinie, ou Dieu »? Ce qui vous fournit une démonstration immédiate et directe, tirée du plus évident des principes, de l'existence d'un Dieu. Théologiens et

philosophes ont établi au-dessus de toute discussion, d'après la beauté et l'utilité des diverses parties de la création, qu'elle était l'œuvre de Dieu. Mais, sans recourir à l'astronomie et à la philosophie naturelle, sans aucune contemplation de l'arrangement, de l'ordre et de la convenance des choses, montrer qu'une intelligence infinie doit être nécessairement inférée de la simple *existence* du monde sensible, c'est un avantage qui appartient seulement à ceux qui ont fait cette simple réflexion : que le monde sensible est ce que nous percevons par nos différents sens ; et que rien n'est perçu par les sens que les idées ; et qu'aucune idée ou archétype d'une idée ne peut exister autrement que dans une intelligence. Vous pouvez dès lors, sans fouiller laborieusement les sciences, sans aucun artifice de raisonnement ou aucune lenteur rebutante de discussion, arrêter et combattre le plus vigoureux avocat de l'athéisme ; tous ces misérables recours, que l'on trouvait dans une éternelle succession de causes et d'effets dépourvus de pensée, ou bien dans un concours fortuit d'atomes, toutes ces monstrueuses imaginations de Vanini, de Hobbes et de Spinoza, en un mot, le système entier de l'athéisme, n'est-il pas renversé de fond en comble, par cette réflexion unique, qu'il y a une contradiction interne à supposer que la totalité ou une partie quelconque, même la plus grossière et la plus informe, de l'univers visible, puisse exister en dehors d'une intelligence ? Qu'un de ces fauteurs d'impiété considère en lui-même ses propres pensées, et qu'il fasse effort pour concevoir seulement comment un rocher, un désert, un chaos, ou un confus assemblage d'atomes, comment une chose quelconque, sensible ou imaginable, peut exister indépendamment d'une intelligence, et il ne lui en faudra pas davantage pour se convaincre de sa folie. Quoi de plus avantageux que d'amener la discussion sur un tel terrain, et de s'en remettre à son adversaire lui-même, pour qu'il voie s'il peut concevoir, même par la pensée, ce qu'il pose comme vrai en fait, et s'il peut de bonne foi le faire passer d'une existence notionnelle à une existence réelle ?

MALEBRANCHE ET SA THÉORIE DE LA VISION EN DIEU

(Suite du morceau précédent.)

HYLAS. — On ne peut nier qu'il n'y ait quelque chose de hautement favorable à la religion dans ce que vous avancez. Mais ne croyez-vous pas que ceci ressemble fort à une théorie qui a été accueillie par quelques-uns des modernes les plus éminents, et d'après laquelle *nous voyons toutes choses en Dieu?*

PHILONOUS. — Je serais heureux de connaître cette théorie; exposez-la-moi, je vous prie.

HYLAS. — Ils pensent que l'âme, étant immatérielle, ne saurait être unie avec des choses matérielles, de manière à percevoir ces choses en elles-mêmes; mais qu'elle les perçoit grâce à son union avec la substance de Dieu, qui, étant spirituelle, est par suite purement intelligible, c'est-à-dire capable d'être l'objet immédiat de la pensée d'un être spirituel. D'ailleurs l'essence Divine contient en soi des perfections qui correspondent à chaque être créé, et qui sont, pour cette raison, propres à montrer ou à représenter ces êtres à notre intelligence.

PHILONOUS. — Je ne comprends pas comment nos idées, qui sont choses tout à fait passives et inertes, peuvent être l'essence, ou une partie (ou quelque chose comme une partie) de l'essence ou de la substance de Dieu, qui est un être non passif, indivisible, toute simplicité et toute action. Il y a bien d'autres difficultés, bien d'autres objections, qui se présentent à première vue contre cette hypothèse; mais j'ajouterai seulement qu'elle est exposée à toutes les absurdités de l'hypothèse commune, puisqu'elle admet qu'un monde créé existe autrement que dans l'intelligence d'un Esprit. De plus, tout ce qu'elle a de particulier, — c'est que, grâce à elle, le monde matériel ne sert à rien du tout. Et, si l'on admet que l'on ait réfuté solidement d'autres hypothèses scientifiques, lorsqu'on a montré qu'elles supposent que la nature ou la Divine sagesse fait quelque chose en vain, ou qu'elle fait par des méthodes longues et compliquées ce qui aurait pu être accompli d'une manière bien plus aisée et plus courte, que faudra-t-il penser de cette hypothèse, qui suppose que l'univers tout entier a été fait en vain?

HYLAS. — Mais que dites-vous donc vous-même, et n'êtes-vous pas aussi d'avis que nous voyons toutes choses en Dieu? Si je ne me trompe, ce que vous avancez revient à peu près à cela.

PHILONOUS. — [Il n'y a qu'un petit nombre d'hommes qui pensent, mais tous ont des opinions. De là vient que les opinions des hommes sont superficielles et confuses. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que des doctrines, qui en elles-mêmes sont souvent très différentes, puissent néanmoins être confondues par ceux qui ne les considèrent pas attentivement. Aussi ne serai-je pas surpris si quelques-uns s'imaginent que je verse dans l'imagination enthousiaste de Malebranche, bien qu'en réalité j'en sois fort éloigné. Il bâtit sur les idées les plus abstraites et les plus générales, ce que je désavoue absolument. Il affirme un univers extérieur et absolu, ce que je nie. Il soutient que nous sommes trompés par nos sens, et que nous ne connaissons pas la nature réelle ni les formes et les figures véritables des êtres étendus; toutes choses dont je soutiens exactement le contraire. De sorte qu'à tout prendre, il n'y a pas de principes plus foncièrement opposés que les siens et les miens. Il faut reconnaître que (1)] j'accepte tout à fait ce que dit la Sainte Écriture : « C'est en Dieu que nous vivons et que nous agissons et que nous avons notre être. » Mais que nous voyions les choses dans Son essence de la manière que vous venez d'exposer, c'est ce que je suis très loin de croire. Tenez, voici en peu de mots ce que je pense. — Il est évident que les choses que je perçois sont mes propres idées et qu'aucune idée ne peut exister si ce n'est dans une intelligence. Il n'est pas moins manifeste que ces idées ou ces choses que je perçois, soit en elles-mêmes, soit en leurs archétypes, existent indépendamment de mon intelligence; car je sais que je n'en suis pas moi-même l'auteur, puisqu'il est hors de mon pouvoir de déterminer à ma guise de quelles idées particulières je serai affecté en ouvrant les yeux ou les oreilles. Elles doivent donc exister en quelque autre intelligence, dont c'est la volonté qu'elles se découvrent à moi. Les choses immédiatement perçues, dis-je, sont des idées ou des sensations, appelez-les comme vous voudrez. Mais comment se pourrait-il qu'une idée ou une sensation existât

(1) Passage ajouté dans l'édition de 1734.

en autre chose, ou fût produite par autre chose, qu'une intelligence ou un esprit? A vrai dire, cela est inconcevable; et affirmer ce qui est inconcevable, c'est dire un non-sens, n'est-il pas vrai?

HYLAS. — Sans doute.

PHILONOUS. — Mais, d'autre part, il est très concevable qu'elles puissent exister dans un Esprit et être produites par lui, car c'est simplement ce dont je fais moi-même chaque jour l'expérience, puisque je perçois des idées innombrables; et, par un acte de ma volonté, je puis en former un grand nombre de très diverses, et les faire surgir dans mon imagination; quoique, il faut l'avouer, ces créations de la fantaisie ne soient pas tout à fait aussi distinctes, aussi fortes, aussi vives et aussi durables que celles que les sens perçoivent, — et ce sont ces dernières qui sont appelées *choses réelles*. De tout cela je conclus qu'il y a une Intelligence qui, à chaque instant, m'affecte de toutes les impressions sensibles que je perçois. Et, d'après la variété, l'ordre et l'espèce de ces impressions, je conclus que leur auteur est sage, puissant et bon, au delà de tout ce qu'on peut concevoir. Remarquez-le bien, je ne dis pas : Je vois les choses en percevant ce qui les représente dans la substance intelligible de Dieu : cela, je ne le comprends pas; mais je dis : Les choses que je perçois sont connues par l'entendement et produites par la volonté d'un Esprit infini. Et tout cela n'est-il pas très clair et très évident? Et y a-t-il en cela quelque chose de plus que ce que la moindre observation de notre propre intelligence et de ce qui se passe en elle, non seulement nous autorise à concevoir, mais même nous oblige à reconnaître?

CRITIQUE DE LA NOTION DE MATIÈRE SOUS TOUS SES ASPECTS

(Suite du morceau précédent.)

HYLAS. — Je crois vous comprendre très clairement; et j'avoue que la preuve que vous donnez d'une Divinité paraît aussi évidente qu'étonnante. Mais, en admettant que Dieu soit la cause suprême et universelle de toutes choses, pourtant ne peut-il exister encore une troisième

nature en plus des Esprits et des Idées? Ne pouvons-nous pas admettre une cause subordonnée et limitée de nos idées? En un mot, ne peut-il y avoir, pour jouer ce rôle, une *Matière*?

PHILONOUS. — Combien de fois devrai-je insister sur la même chose? Vous admettez que les choses perçues immédiatement par les sens n'existent nulle part en dehors de l'intelligence, mais qu'il n'y a rien de perçu par les sens qui ne le soit immédiatement; donc il n'y a rien de sensible qui existe en dehors de l'intelligence. Dès lors, la matière, sur laquelle vous insistez de nouveau, est, je suppose, quelque chose d'intelligible, quelque chose qui peut être découvert par la raison, et non par les sens?

HYLAS. — C'est vrai.

PHILONOUS. — Je vous en prie, faites-moi connaître sur quel raisonnement est fondée votre croyance à la matière, et ce que c'est que cette matière, au sens que vous lui donnez à présent.

HYLAS. — Je me sens moi-même affecté de diverses idées, dont je sais que je ne suis pas la cause; elles ne sont pas non plus leur cause à elles-mêmes, elles ne se produisent pas les unes les autres, et elles ne peuvent pas non plus subsister par elles-mêmes, car ce sont des êtres tout à fait inactifs, précaires et dépendants. Elles ont donc une cause distincte de moi et d'elles-mêmes; de cette cause je ne prétends rien savoir, sinon qu'elle est *la cause de mes idées*. Et cette chose, quelle qu'elle soit, je l'appelle *Matière*.

PHILONOUS. — Dites-moi, Hylas : chacun est-il libre de changer le sens ordinaire et propre que l'on attache à un mot usuel d'une langue? Par exemple, supposez qu'un voyageur vous dise que, dans un certain pays, les hommes passent sans se faire mal à travers le feu; et que, par ses explications, vous découvriez que par le mot *feu* il entend ce que les autres appellent *eau*? ou encore, s'il affirmait qu'il y a des arbres qui marchent avec deux jambes, voulant dire des hommes par ce terme d'*arbres*? Trouveriez-vous cela raisonnable?

HYLAS. — Non, je trouverais cela tout à fait absurde. L'usage commun détermine le sens propre des mots d'une langue. Et tout homme qui affecte de parler improprement ne fait que corrompre la fonction de la parole; il n'arrivera jamais à un autre résultat qu'à prolonger et

multiplier les disputes là où il n'y a aucune différence entre les opinions.

PHILONOUS. — Et la *Matière*, dans l'acception commune et courante du mot, ne signifie-t-elle pas une substance étendue, solide, mobile, dénuée de pensée et d'activité?

HYLAS. — Certes.

PHILONOUS. — Êt n'a-t-on pas montré avec évidence qu'il n'est pas possible qu'une telle substance existe? Et, à supposer qu'on pût en admettre l'existence, comment se pourrait-il cependant que ce qui est *inactif* soit une *cause*; ou que ce qui *n'est pas doué de pensée* soit une *cause de pensée*? Vous pouvez, il est vrai, attacher, si cela vous plaît, au mot *Matière* un sens contraire à celui qui est vulgairement reçu, et me dire que vous entendez par là une existence inétendue, pensante et active, qui est la cause de nos idées. Mais qu'est-ce autre chose que jouer sur les mots, et tomber dans cette faute même que vous venez de condamner avec tant de raison? Je ne trouve aucune espèce d'erreur dans le raisonnement par lequel vous cherchez à induire une cause des *phénomènes*, mais je nie que la cause à laquelle la raison nous fait arriver puisse être appelée avec propriété *Matière*.

HYLAS. — Il y a du vrai dans ce que vous dites. Mais je crains que vous ne saisissiez pas tout à fait ma pensée. Je ne voudrais pour rien au monde qu'on pût croire que je refuse de reconnaître Dieu, ou un Esprit infini, comme la cause suprême de toutes choses. Tout ce que je prétends, c'est que, subordonnée au Suprême Agent, il y a une cause, de nature limitée et inférieure, qui concourt à la production de nos idées, non par quelque acte de volonté ou d'efficiance spirituelle, mais par cette sorte d'action qui est propre à la matière, c'est-à-dire le *mouvement*.

PHILONOUS. — Je vois que vous retombez chaque fois dans votre vieille conception, déjà ruinée, d'une substance mobile, et par conséquent étendue, existant hors de l'esprit. Quoi! avez-vous déjà oublié que vous aviez été convaincu, ou bien voulez-vous que je répète ce qui a été dit sur ce point? En vérité, ce n'est pas un bon procédé de votre part que de supposer encore l'existence de ce que vous avez si souvent reconnu n'en avoir aucune. Mais, pour ne pas insister davantage sur ce qui a été si abondamment traité, je vous demanderai si toutes vos idées ne sont pas parfaite-

ment passives et inertes, ne renfermant en elles aucune espèce d'action?

HYLAS. — Je l'avoue.

PHILONOUS. — Et les qualités sensibles sont-elles autre chose que des idées?

HYLAS. — J'ai bien souvent reconnu qu'elles ne sont pas autre chose.

PHILONOUS. — Mais le mouvement, n'est-ce pas une qualité sensible?

HYLAS. — Oui.

PHILONOUS. — Par conséquent, ce n'est pas une action?

HYLAS. — Je vous l'accorde; et en effet il est clair que, quand je remue le doigt, il reste passif; mais que ma volonté, qui a produit le mouvement, est active.

PHILONOUS. — Maintenant, je désire savoir, en premier lieu, si, puisqu'il est accordé que le mouvement n'est pas une action, vous pouvez concevoir quelque autre action que la volition; en second lieu, si dire quelque chose alors qu'on ne conçoit rien, ce n'est pas dire un non-sens; et, enfin, si, ces prémisses examinées, vous ne sentez pas que supposer à nos idées quelque cause efficiente ou active autre que l'*Esprit* est une chose souverainement absurde et déraisonnable?

HYLAS. — Je renonce tout à fait à vous contester ce point; mais, quoique la Matière ne puisse pas être une cause, pourtant qu'est-ce qui empêche qu'elle ne soit un *instrument* employé par le Suprême Agent dans la production de nos idées?

PHILONOUS. — Un instrument, dites-vous? Que seront, s'il vous plaît, la figure, les ressorts, les rouages et les mouvements de cet instrument?

HYLAS. — Je ne prétends déterminer aucune de ces choses, puisque sa substance aussi bien que ses qualités échappent à ma connaissance.

PHILONOUS. — Quoi! Votre avis est donc qu'il est constitué de parties inconnues, qu'il a des mouvements inconnus, et une forme inconnue?

HYLAS. — Je ne crois pas qu'il ait de forme ni de mouvement du tout, puisqu'on a déjà établi qu'aucune qualité sensible ne peut exister dans une substance privée de perception.

PHILONOUS. — Mais quelle notion peut-on avoir d'un ins-

trument dénué de toutes les qualités sensibles, y compris l'étendue elle-même?

HYLAS. — Je ne prétends en avoir aucune notion.

PHILONOUS. — Et quelle raison avez-vous alors de croire que cet inconnu, cet inconcevable Quelque chose, existe? Est-ce que vous vous imaginez que Dieu ne peut agir aussi bien sans lui; ou l'expérience vous montre-t-elle à quoi servirait cet instrument, quand vous formez des idées dans votre propre intelligence?

HYLAS. — Vous êtes toujours à me chicaner sur les raisons de ma croyance. S'il vous plaît, quelles raisons avez-vous pour n'y pas croire?

PHILONOUS. — C'est pour moi une raison suffisante de ne pas croire à l'existence d'une chose, que de ne voir aucune raison d'y croire. Mais, pour ne pas insister sur les raisons de votre croyance, vous ne voulez pas même me faire connaître ce que vous voudriez me faire croire, puisque vous dites que vous n'en avez aucune espèce de notion. Après tout, laissez-moi vous prier de considérer s'il est d'un philosophe, s'il est même d'un homme de bon sens, de prétendre croire, — sans savoir à quoi, et sans savoir pourquoi.

HYLAS. — Arrêtez, Philonous. Quand je vous dis que la matière est un *instrument*, je mets encore quelque chose sous ce mot. Il est vrai que je ne sais pas quelle espèce particulière d'instrument ce peut être; mais pourtant j'ai quelque notion de l'*instrument en général*, et je l'applique à ce terme.

PHILONOUS. — Mais que diriez-vous s'il était prouvé qu'il y a quelque chose, même dans la notion la plus générale d'*instrument*, pourvu qu'on ne prenne pas ce mot au même sens que *cause*, qui en rend l'emploi inconciliable avec les attributs de Dieu?

HYLAS. — Rendez-moi la chose évidente, et je vous céderai sur ce point.

PHILONOUS. — Qu'entendez-vous par la nature ou la notion générale d'*instrument*?

HYLAS. — Ce qui est commun à tous les instruments particuliers en constitue la notion générale.

PHILONOUS. — N'est-il pas commun à tous les instruments d'être employés seulement à faire les choses qui ne peuvent être accomplies par l'acte pur de nos volontés? Ainsi, par exemple, je n'use jamais d'un instrument pour

remuer le doigt, parce que la volition y suffit. Mais j'en emploierais un, si je devais remuer un quartier de roche ou déraciner un arbre. Êtes-vous de cet avis? Ou bien pouvez-vous me fournir un exemple où un instrument soit employé pour produire un effet dépendant immédiatement de la volonté de l'agent?

HYLAS. — J'avoue que je ne le puis.

PHILONOUS. — Comment alors pouvez-vous supposer qu'un Esprit tout parfait, dont la volonté tient toutes choses dans une dépendance absolue et immédiate, puisse avoir besoin d'un instrument dans ses opérations, ou l'emploie sans en avoir besoin? Il me semble donc que vous êtes contraint de reconnaître que l'emploi d'un instrument inactif et inanimé est incompatible avec l'infinie perfection de Dieu; c'est-à-dire, d'après votre propre aveu, qu'il vous faut me céder sur ce point.

HYLAS. — Pour l'instant, il ne me vient rien à vous répondre.

PHILONOUS. — Mais il me semble que vous devriez être prêt à reconnaître à l'instant la vérité, quand on vous l'a nettement prouvée. Nous autres, il est vrai, qui sommes des êtres de pouvoir fini, nous sommes forcés de faire usage d'instruments. Et l'usage d'un instrument montre que l'agent est borné par des lois qu'un autre a prescrites et qu'il ne peut arriver à ses fins que de telle manière et sous telles conditions. De là, il me semble, résulte manifestement que l'Agent suprême et illimité ne se sert pas du tout d'outil ou d'instrument. La volonté d'un Esprit omnipotent n'est pas plus tôt manifestée qu'elle est exécutée, sans l'intervention de moyens. — Si les agents inférieurs y ont recours, ce n'est pas que ces instruments aient en eux-mêmes une efficacité réelle, ni qu'ils soient nécessairement aptes à produire un certain effet, mais c'est seulement pour obéir aux lois de la nature, c'est-à-dire aux conditions qui leur ont été imposées par la Cause Première, qui est Elle-même au-dessus de toute limitation et de toute prescription quelle qu'elle soit.

HYLAS. — Je ne soutiendrai pas plus longtemps que la Matière soit un instrument. Néanmoins, n'allez pas croire que j'abandonne encore son existence; car, malgré tout ce qui a été dit, elle peut encore être une *occasion*.

PHILONOUS. — Combien de formes va donc prendre votre

Matière? Et combien de fois faudra-t-il vous prouver qu'elle n'existe pas, avant que vous vouliez vous résoudre à vous en séparer? Mais, pour ne rien dire de plus à ce sujet, et quoique toutes les règles de la discussion m'autorisent à vous blâmer de changer si fréquemment la signification du terme principal, — je voudrais bien savoir ce que vous voulez dire en affirmant que la matière est une occasion, après avoir déjà nié qu'elle soit une cause. Et, quand vous aurez montré quel sens vous donnez à l'*occasion*, je vous en prie, veuillez me montrer ensuite quelle raison vous amène à croire qu'il y ait une telle occasion de nos idées?

HYLAS. — Pour le premier point : par *occasion*, je veux dire une existence inactive, privée de pensée, en présence de laquelle Dieu excite des idées dans notre intelligence.

PHILONOUS. — Et quelle peut être la nature de cette existence inactive et privée de pensée?

HYLAS. — Je ne sais rien de sa nature.

PHILONOUS. — Passons donc au second point, et donnez-moi une raison d'attribuer une existence à cette chose inconnue, sans activité et sans pensée.

HYLAS. — Quand nous voyons les idées se produire dans nos esprits d'une manière régulière et constante, il est naturel de penser qu'elles ont des occasions fixes et réglées, en présence desquelles elles sont suscitées en nous.

PHILONOUS. — Vous reconnaissez donc que Dieu seul est cause de nos idées, et que c'est Lui qui les cause en présence de ces occasions.

HYLAS. — C'est mon opinion.

PHILONOUS. — Ces choses dont vous parlez sont présentes à Dieu; sans doute. Il les perçoit.

HYLAS. — Certainement : autrement elles ne pourraient être pour Lui une occasion d'agir.

PHILONOUS. — Sans insister maintenant sur le sens que vous donnez à cette hypothèse, et sur votre manière de répondre à toutes les questions embarrassantes et à toutes les difficultés qu'elle entraîne, je vous demanderai seulement si l'ordre et la régularité que l'on peut observer dans la série de nos idées, ou dans le cours de la nature, ne sont pas suffisamment expliqués par la sagesse et la puissance de Dieu, et si ce n'est pas porter atteinte à ces attributs, que de supposer qu'Il soit influencé, dirigé ou sollicité, pour

savoir quand et comment Il doit agir, par une substance privée de pensée? Et enfin, à supposer que je vous accorde ce que vous soutenez, est-ce que cela vous servirait à quelque chose pour votre dessein? — Car quand même j'admettrais qu'il y a certaines choses perçues par l'intelligence de Dieu, qui sont pour Lui des occasions de produire en nous des idées, on ne voit pas bien comment vous pourriez inférer de là l'existence externe et absolue d'une substance privée de pensée et distincte de la perception qu'on en a.

HYLAS. — Je suis tout à fait embarrassé, et ne sais plus que penser, car cette notion d'*occasion* me semble à présent aussi dénuée de fondement que le reste.

PHILONOUS. — Ne vous apercevez-vous pas enfin qu'en donnant toutes ces acceptions différentes au mot *Matière*, vous n'avez fait que supposer une chose que vous ne connaissez pas, sans aucune espèce de raison, et sans la moindre utilité?

HYLAS. — J'avoue franchement que je suis moins enchanté de mes opinions depuis qu'elles ont été examinées de si près. Mais je crois encore percevoir confusément qu'il y a quelque chose comme la *Matière*.

PHILONOUS. — De deux choses l'une : vous percevez l'existence de la Matière ou immédiatement ou médiatement. Si c'est immédiatement je vous prie de me dire par lequel de vos sens vous la percevez. Si c'est médiatement, apprenez-moi par quel raisonnement vous l'inférez des choses que vous percevez immédiatement. Voilà pour la perception que vous en auriez. — Puis, pour la Matière en elle-même, je vous demande ce qu'elle est, objet, *substratum*, cause, instrument ou occasion? Vous avez déjà plaidé pour chacune de ces opinions, en changeant vos définitions et en faisant apparaître la matière tantôt sous une forme et tantôt sous une autre. Et tout ce que vous avez mis en avant, vous l'avez ensuite désapprouvé et rejeté vous-même. Si vous avez quelque chose de nouveau à avancer, je vous écouterai avec plaisir.

HYLAS. — Je crois vous avoir déjà soumis tout ce que j'avais à dire sur ces différents chefs. Je suis fort embarrassé pour rien trouver de plus.

PHILONOUS. — Et cependant vous avez de la répugnance à vous séparer de votre vieux préjugé. Mais, pour vous le

faire abandonner plus facilement, je désire qu'outre les considérations qui vous ont été soumises jusqu'ici, vous vouliez bien examiner s'il vous est possible, à supposer que la Matière existe, de concevoir comment elle vous affecterait? Ou, à supposer qu'elle n'existe pas, s'il n'est pas évident que vous devriez être affecté absolument des mêmes idées qui vous affectent maintenant, et si, par suite, vous n'auriez pas, pour croire à son existence, exactement les mêmes raisons que vous pouvez avoir maintenant?

HYLAS. — Je reconnais en effet que nous pourrions peut-être percevoir toutes choses exactement comme nous le faisons maintenant, même s'il n'y avait pas de Matière dans l'univers; et aussi que, s'il existe une Matière, je ne peux pas concevoir comment elle pourrait produire des idées dans notre esprit. Et j'avoue encore que vous m'avez absolument convaincu qu'il est impossible qu'il existe quoi que ce soit de semblable à la Matière, dans aucune des acceptions précédentes du mot. Mais pourtant je ne peux pas m'empêcher de supposer encore qu'il existe une Matière, en un sens ou en un autre; à vrai dire, je n'ai pas la prétention de déterminer ce qu'elle est.

PHILONOUS. — Je ne m'attends pas à ce que vous puissiez définir exactement la nature de cette existence incon nue. Veuillez me dire seulement si c'est une substance, et, dans ce cas, si vous pouvez supposer une substance sans accidents; ou, si par hasard vous admettez qu'elle ait des accidents ou des qualités, je désire que vous me fassiez connaître quelles sont ces qualités, ou au moins ce qu'on peut entendre en disant que la Matière les supporte?

HYLAS. — Nous avons déjà discuté sur ces points. Je n'ai rien de nouveau à vous dire. Mais, pour prévenir de nouvelles questions, laissez-moi vous déclarer qu'en ce moment par *Matière* je n'entends plus ni une substance, ni un accident, ni une chose pensante, ni une chose étendue, ni une cause, ni un instrument, ni une occasion, mais quelque chose d'entièrement inconnu, et distinct de tout cela.

PHILONOUS. — Il semble donc que vous n'enfermiez plus dans votre notion actuelle de Matière que l'idée abstraite et générale d'*entité*.

HYLAS. — Rien de plus, si ce n'est toutefois que j'ajoute à cette idée générale la négation de toutes ces choses,

qualités ou idées particulières, que je puis percevoir, imaginer, ou saisir d'une façon quelconque.

PHILONOUS. — Où supposez-vous, s'il vous plaît, que cette Matière inconnue existe?

HYLAS. — O Philonous! pour le coup vous croyez m'avoir bien embarrassé; car, si je dis qu'elle existe dans un lieu, alors vous en conclurez qu'elle existe dans l'esprit, puisqu'il a été reconnu que le lieu ou l'étendue n'existe que dans l'esprit; mais je n'éprouve aucune honte à avouer mon ignorance. Je ne sais pas où elle existe; seulement je suis sûr qu'elle n'existe pas dans un lieu. Ce n'est qu'une réponse négative. Mais vous ne devez en attendre aucune autre à toutes les questions que vous pourrez me faire encore sur la Matière.

PHILONOUS. — Puisque vous ne voulez pas me dire où elle existe, veuillez m'éclairer sur la manière dont vous supposez qu'elle existe, ou sur ce que vous entendez par son existence.

HYLAS. — Elle ne pense ni n'agit, elle ne perçoit pas et elle n'est pas perçue.

PHILONOUS. — Mais qu'y a-t-il de positif dans la notion abstraite que vous avez de son existence?

HYLAS. — A y bien regarder, je m'aperçois que je n'en ai aucune notion ou idée positive. Je vous le répète, je n'ai pas honte d'avouer mon ignorance. Je ne sais pas ce que peut vouloir dire son existence, ni comment elle existe.

PHILONOUS. — Continuez, mon bon Hylas, à jouer ce même rôle ingénu, et dites-moi sincèrement si vous pouvez vous former une idée distincte de l'Entité en générale, en la tirant, par voie de suppression et d'exclusion, de tous les êtres pensants ou corporels, de toutes les choses particulières quelles qu'elles soient.

HYLAS. — Arrêtez, laissez-moi réfléchir un peu. — Je le confesse, Philonous, je ne crois pas le pouvoir. Au premier abord, je croyais avoir quelque idée très confuse et très vague de la pure entité prise abstraitement; mais, à y regarder de plus près, elle s'est tout à fait évanouie de ma vue. Plus j'y pense, et plus je me confirme dans ma prudente résolution de ne vous faire que des réponses négatives, et de ne prétendre, à aucun degré, à une connaissance ou à une conception positive de la Matière, du lieu où elle est,

de la *manière dont* elle est, de son *entité*, et de rien qui la regarde.

PHILONOUS. — Ainsi donc, quand vous parlez de l'existence de la Matière, vous n'avez aucune notion dans l'esprit.

HYLAS. — Absolument aucune.

PHILONOUS. — Dites-moi, je vous prie, si votre cas n'est pas celui-ci : — d'abord, de la croyance à une substance matérielle, vous êtes passé à cette autre, que les objets immédiats existent en dehors de l'intelligence; puis, qu'ils sont des archétypes; puis des causes; ensuite des instruments; puis des occasions; en dernier lieu, *quelque chose en général*, qui, quand on l'interprète, se trouve n'être rien. Ainsi la Matière se réduit à rien. Qu'en pensez-vous, Hylas, n'est-ce pas là un résumé fidèle de toute votre marche?

HYLAS. — Qu'il le soit ou non, j'insiste pourtant encore sur ceci, que l'impossibilité où nous sommes de concevoir une chose n'est pas un argument contre son existence.

PHILONOUS. — Qu'il puisse être raisonnable, d'après une cause, un effet, une opération, un signe ou quelque autre circonstance, d'inférer l'existence d'une chose qui n'est pas perçue immédiatement, et qu'il soit absurde à un homme d'arguer contre l'existence de cette chose de ce qu'il n'en a aucune notion directe et positive, je le reconnais volontiers. Mais, quand il n'y a rien de tout cela, quand ni la raison, ni la révélation ne nous porte à croire à l'existence d'une chose, quand nous n'en avons pas même une notion relative, quand tout se réduit à une abstraction du fait de percevoir et de celui d'être perçu, de l'Esprit et de l'idée, enfin, quand il n'y a pas même l'idée la plus inadéquate ou la plus faible pour nous servir de prétexte, — je ne conclurai pas, il est vrai, contre la réalité d'une notion quelle qu'elle soit, ou contre l'existence de quoi que ce soit, mais je conclurai que vous ne dites rien du tout, que vous employez des mots sans aucune espèce de but, sans aucun dessein ni signification quelconque. Et je vous laisse à considérer quel cas on doit faire d'un pur jargon.

HYLAS. — Pour être franc avec vous, Philonous, vos arguments semblent en eux-mêmes irréfutables; mais ils n'ont pas sur moi un assez grand pouvoir pour produire cette entière conviction, cet acquiescement sincère qui

suit la démonstration. Je me surprends encore à imaginer obscurément un je ne sais quoi, la *Matière*.

PHILONOUS. — Mais ne sentez-vous pas, Hylas, que deux raisons devraient concourir à vous ôter tout scrupule, et à créer dans votre esprit une entière conviction? Qu'un objet visible soit placé et éclairé d'une manière aussi parfaite que l'on voudra; pourtant, s'il y a quelque défaut dans l'œil, ou si le regard n'est pas dirigé vers lui, il ne sera pas aperçu distinctement. De même, une démonstration pourra être aussi solide et aussi complète que possible; si l'entendement est obscurci par quelque préjugé ou par quelque penchant erroné, peut-on s'attendre tout d'un coup à percevoir clairement la vérité et à y adhérer fortement? Non, il y a besoin de temps et d'efforts; l'attention doit être éveillée et retenue par une fréquente répétition de la même chose, présentée tantôt sous le même jour et tantôt sous un jour différent. Je vous l'ai déjà dit, et je crois qu'il faut le répéter encore et vous l'inculquer, c'est une licence inacceptable que vous prenez en prétendant soutenir vous ne savez quoi, pour vous ne savez quelle raison, et dans vous ne savez quel dessein. Dans quel art ou dans quelle science, dans quelle secte ou quelle profession humaine, pouvez-vous trouver l'exemple de quelque chose d'analogue? Dans quelle conversation, même la plus humble et la plus vulgaire, entendrez-vous des propositions si en l'air, si déraisonnables, que vous les puissiez comparer à la vôtre? Mais, peut-être direz-vous encore qu'il se peut que la *Matière* existe; quoique à ce moment même vous ne sachiez ce que vous entendez ni par la *Matière* ni par son *existence*. C'est, à vrai dire, une chose bien surprenante, surtout parce qu'elle est tout à fait volontaire [et dépend de votre bon plaisir (1)] puisque vous n'y êtes amené par aucune raison; car je vous mets au défi de montrer une chose dans la nature qui ait besoin de la *Matière* pour être comprise ou expliquée.

HYLAS. — La réalité des choses ne peut être maintenue sans supposer l'existence de la *Matière*. Et n'est-ce pas, je vous le demande, une bonne raison pour que je sois si acharné à la défendre?

(1) Supprimé dans l'édition de 1734.

PHILONOUS. — La réalité des choses ! Quelles choses, les sensibles ou les intelligibles ?

HYLAS. — Les choses sensibles.

PHILONOUS. — Mon gant, par exemple ?

HYLAS. — Cela, ou toute autre chose perçue par les sens.

PHILONOUS. — Mais, pour prendre une chose particulière, n'est-ce pas pour moi une preuve assez évidente de l'existence de ce gant, si je le vois, si je le touche, si je le porte ? Ou, si cela ne suffit pas, comment est-il possible que je puisse être assuré de la réalité de cette chose que je vois actuellement à cette place, en supposant que quelque chose d'inconnu, que je n'ai jamais vu ni pu voir, existe d'une manière inconnue, dans un lieu inconnu, ou même dans aucun lieu du tout ? Comment se peut-il que la réalité supposée de ce qui est intangible soit une preuve que quelque chose de tangible existe réellement ? Ou que la réalité de ce qui est invisible prouve l'existence de quelque chose de visible ; ou, d'une façon générale, que quelque chose qui n'est pas perceptible prouve l'existence de quelque chose de perceptible ? Expliquez-moi seulement cela, et je croirai qu'il n'y a rien de trop difficile pour vous.

HYLAS. — En somme, il me suffit d'avouer que l'existence de la Matière est hautement improbable ; mais l'impossibilité directe et absolue de cette matière ne m'apparaît pas.

PHILONOUS. — Mais, si j'accorde que la Matière peut exister, pourtant, de ce chef seul, elle n'a pas plus de titre à l'existence qu'une montagne d'or ou qu'un centaure.

HYLAS. — Je le reconnais ; mais du moins vous ne niez pas qu'elle ne soit possible ; et tout ce qui est possible, autant que vous pouvez le savoir, peut exister actuellement.

PHILONOUS. — Je nie qu'elle soit possible ; et, si je ne me trompe, j'ai prouvé avec évidence, d'après vos propres concessions, qu'elle ne l'est pas. Au sens ordinaire du mot, *Matière* signifie-t-il quelque chose de plus qu'une substance étendue, solide, douée de figure, capable d'être mue, et existant en dehors de l'esprit ? Et n'avez-vous pas reconnu mainte et mainte fois que vous avez trouvé des raisons manifestes de nier la possibilité d'une telle substance ?

HYLAS. — C'est vrai ; mais ce n'est là qu'un sens du mot *Matière*.

PHILONOUS. — Mais n'est-ce pas aussi le seul sens propre,

naturel, reçu? Et s'il est prouvé que, dans ce sens, la Matière est impossible, n'a-t-on pas de sérieux motifs de penser qu'elle est absolument impossible? Autrement, comment pourrait-on prouver l'impossibilité d'une chose quelconque? Ou vraiment, comment pourrait-on, d'une manière ou d'une autre, donner une preuve quelconque à un homme qui se permet de changer et d'altérer le sens ordinaire des mots?

HYLAS. — Je croyais que les philosophes devaient être autorisés à parler avec plus de précision que le vulgaire, et qu'ils n'étaient pas toujours astreints à s'en tenir à l'acception courante d'un terme.

PHILONOUS. — Mais le sens dont je viens de parler est celui qui est reçu communément par les philosophes eux-mêmes. Mais, pour ne pas insister là-dessus, n'avez-vous pas été autorisé à prendre la Matière au sens que vous voudriez? Et n'avez-vous pas usé de la permission dans toute son étendue, tantôt en en changeant complètement la définition, d'autres fois en y supprimant ou en y introduisant ce qu'il vous plaisait, suivant les besoins de votre dessein présent, et contre toutes les règles connues de la raison et de la logique? Et n'est-ce pas votre méthode ondoyante et injuste qui a prolongé notre discussion bien au delà du nécessaire, puisque la notion de Matière a été examinée en particulier, et, d'après votre propre aveu, réfutée, dans chacun de ces sens? Et que peut-on demander de plus pour prouver l'impossibilité absolue d'une chose, que de prouver qu'elle est impossible dans tous les sens que vous ou tout autre pouvez lui attribuer?

HYLAS. — Mais je ne suis pas si entièrement satisfait de votre manière de prouver l'impossibilité de la matière dans son dernier sens, le plus obscur, le plus abstrait et le plus indéfini.

PHILONOUS. — Quand est-il démontré qu'une chose est impossible?

HYLAS. — Quand on a fait voir qu'il y a contradiction entre les diverses idées comprises dans sa définition.

PHILONOUS. — Mais là où il n'y a pas d'idées du tout, on ne peut faire voir une contradiction entre les idées?

HYLAS. — Je vous l'accorde.

PHILONOUS. — Or, dans ce que vous appelez le sens obscur et indéfini du mot *Matière*, il est clair, de votre

propre aveu, qu'il n'est contenu aucune espèce d'idée, aucune espèce de sens, si ce n'est un sens inconnu, ce qui revient au même que rien du tout. Vous n'êtes donc pas en droit de vous attendre à ce que je vous prouve une contradiction entre des idées, là où il n'y a pas d'idées; ou à ce que je vous prouve l'impossibilité de la Matière prise en un sens *inconnu*, c'est-à-dire en aucun sens. Ma tâche était seulement de montrer que par là vous ne disiez *rien*; et cela, vous avez été amené à en convenir. Si bien que, dans tous vos différents sens, il a été montré, soit que vous ne vouliez rien dire du tout, soit, si vous vouliez dire quelque chose, que c'était une absurdité. Et si cela n'est pas suffisant pour prouver l'impossibilité d'une chose, je voudrais bien que vous me fassiez connaître ce qui le serait.

HYLAS. — Je le reconnais, vous avez prouvé que la Matière est impossible; et je ne vois plus ce que je pourrais encore dire pour la défendre. Mais, en même temps que je renonce à cette notion, il me vient des doutes sur toutes les autres que j'avais. Car, à coup sûr, aucune ne pourrait sembler plus évidente que ne l'était celle-là; et pourtant elle me paraît à présent aussi fausse et aussi absurde quelle me paraissait véritable auparavant. Mais je crois que nous avons suffisamment discuté la question pour le moment. Je consacrerai volontiers le reste du jour à repasser dans mon esprit les différents points de notre conversation de ce matin, et demain, je serai heureux de vous rencontrer encore ici, vers la même heure.

PHILONOUS. — Je ne manquerai pas de vous y attendre.

(*Dialogues d'Hylas et de Philonous*, deuxième dialogue; *Œuvres choisies de Berkeley*, traduites par Beaulavon et Parodi. Paris, Alcan, 1895.)

NOUS POSSÉDONS CERTAINES NOTIONS DE DIEU ET DE L'ESPRIT. LA SUBSTANCE SPIRITUELLE N'EST PAS DANS LE MÊME CAS QUE LA SUBSTANCE MATÉRIELLE.

HYLAS. — J'en conviens avec vous : la *substance matérielle* n'était rien de plus qu'une hypothèse, et encore erronée et dénuée de fondement; je ne veux pas plus longtemps perdre haleine à la défendre. Mais, quelque

hypothèse que vous avanciez, et quel que soit le système des choses que vous produisiez à sa place, je ne doute pas qu'il m'apparaisse comme faux de tous points : autorisez-moi seulement à vous interroger là-dessus. — Autrement dit, souffrez que je vous traite selon votre propre méthode, et je vous garantis que vous serez amené, à travers bien des perplexités et des contradictions, à ce même état de scepticisme où je me trouve moi-même actuellement.

PHILONOUS. — Je vous assure, Hylas, que je ne prétends bâtir aucune espèce d'hypothèse. Je suis un homme du commun, assez simple pour croire à mes sens, et laisser les choses comme je les trouve. Pour parler clairement, je suis d'avis que les choses réelles, ce sont les choses mêmes que je vois et que je touche, et que je perçois par mes sens. Celles-là, je les connais, et, trouvant qu'elles répondent à toutes les nécessités et à tous les besoins de la vie, je n'ai aucune raison pour m'inquiéter de je ne sais quels êtres inconnus. Un morceau de pain sensible, par exemple, ferait plus de bien à mon estomac que dix mille fois autant de ce pain, non sensible, non intelligible, mais réel, dont vous parlez. Je suis également d'avis que les couleurs et les autres qualités sensibles sont sur les objets. Je ne puis pas (car il le faut bien pour vivre) m'empêcher de penser que la neige est blanche et que le feu est chaud. Il est vrai que vous, qui par *neige* et par *feu* entendez certaines substances extérieures, non perçues et dénuées de perception, vous êtes en droit de nier que la blancheur ou la chaleur soient des affections inhérentes à ces substances. Mais moi, qui entends par ces mots les choses que je vois et que je touche, je suis obligé de penser comme les autres hommes. Et, comme je ne suis pas sceptique en ce qui regarde la nature des choses, aussi ne le suis-je pas pour ce qui est de leur existence. Qu'une chose puisse être réellement perçue par mes sens, et qu'en même temps elle n'existe pas réellement, voilà pour moi une contradiction manifeste; car je ne puis détacher ou abstraire, même par la pensée, l'existence d'une chose sensible de la perception que j'en ai. Le bois, les pierres, le feu, l'eau, la chair, le fer, et les choses semblables que je nomme et dont je parle, sont des choses que je connais. Et je ne les aurais pas connues si je ne les percevais pas par mes sens; et les choses

perçues par les sens sont perçues immédiatement; et les choses perçues immédiatement sont des idées; et les idées ne peuvent exister en dehors de l'esprit : leur existence consiste donc dans la perception qu'on en a; quand donc elles sont perçues actuellement, il n'y a pas moyen de douter de leur existence. Adieu alors à tout ce scepticisme, à tous ces doutes ridicules de la philosophie ! Quelle plaisanterie, qu'un philosophe mette en question l'existence des choses sensibles jusqu'à ce qu'elle lui ait été prouvée par la véracité de Dieu; ou qu'il prétende que notre connaissance sur ce point manque de certitude intuitive ou démonstrative ! Je devrais aussi bien douter de ma propre existence, que de l'existence de choses que je vois et que je touche actuellement.

HYLAS. — Pas si vite, Philonous : vous dites que vous ne pouvez concevoir comment les choses sensibles existeraient en dehors de l'esprit, n'est-ce pas ?

PHILONOUS. — En effet.

HYLAS. — Supposons que vous soyez anéanti, ne pouvez-vous concevoir comme possible que les choses perceptibles par les sens puissent encore subsister ?

PHILONOUS. — Je le puis; mais alors il faut que ce soit dans un autre esprit. Quand je dénie aux choses sensibles une existence en dehors de l'intelligence, je ne veux pas dire de mon intelligence en particulier, mais de toute intelligence. Maintenant il est manifeste qu'elles ont une existence extérieure à mon intelligence, puisque j'éprouve par l'expérience qu'elles en sont indépendantes. Il y a donc quelque autre intelligence en qui elles existent dans les intervalles des perceptions que j'en ai : de même qu'elles furent avant ma naissance, de même il faudrait qu'elles soient après ma disparition supposée. Et, comme cela est vrai également par rapport à tous les autres esprits créés et finis, il s'ensuit nécessairement qu'il y a une *Intelligence omni-présente et éternelle* qui connaît et embrasse toutes choses, et les présente à notre vue d'une certaine manière, et suivant certaines règles qu'Elle a Elle-même établies, et qui sont appelées par nous les *lois de la nature*.

HYLAS. — Répondez-moi, Philonous. Toutes nos idées sont-elles des existences parfaitement inertes ? Ou bien ont-elles quelque activité enveloppée en elles ?

PHILONOUS. — Elles sont tout à fait passives et inertes.

HYLAS. — Et Dieu n'est-il pas un agent, une existence purement active?

PHILONOUS. — Je le reconnais.

HYLAS. — Aucune idée ne peut donc être analogue à la nature de Dieu, ni la représenter?

PHILONOUS. — C'est impossible.

HYLAS. — Si donc nous n'avons aucune idée de l'intelligence de Dieu, comment pouvez-vous concevoir comme possible que les choses existent dans son *intelligence*? Ou bien, si vous pouvez concevoir l'intelligence de Dieu sans en avoir aucune idée, pourquoi ne serais-je pas autorisé à concevoir l'existence de la Matière, malgré que je n'en aie aucune idée?

PHILONOUS. — Pour votre première question, je reconnais que je n'ai pas proprement d'idée ni de Dieu, ni d'aucun autre esprit; car, étant actifs, ils ne peuvent être représentés par des choses parfaitement inertes, comme sont nos idées. Je sais néanmoins que moi, qui suis un esprit, c'est-à-dire une substance pensante, j'existe, aussi certainement que je sais que mes idées existent, Bien plus, je sais ce que je veux dire par ces mots *je* et *moi*; et je sais cela immédiatement ou intuitivement, quoique je ne le perçoive pas comme je perçois un triangle, une couleur ou un son. L'intelligence, l'esprit ou l'âme est cette chose indivisible et inétendue qui pense, agit et perçoit. Je dis *indivisible*, parce qu'elle est inétendue; et *inétendue*, parce que les choses étendues figurées et mobiles, sont des idées; et que ce qui perçoit des idées, ce qui pense et ce qui veut, n'est manifestement lui-même ni une idée, ni semblable à une idée. Les idées sont choses inactives et perçues; et les esprits sont une sorte d'êtres tout à fait différents. Je ne dis donc pas que mon âme soit une idée, ni semblable à une idée. Pourtant, en prenant le mot *idée* dans un sens large, on peut dire que mon âme me fournit une idée, c'est-à-dire une image ou ressemblance de Dieu, — quoique, à la vérité, extrêmement inadéquate. Car toute la notion que j'ai de Dieu est obtenue en réfléchissant sur ma propre âme, en exaltant ses puissances et en écartant ses imperfections. Aussi, quoique ce ne soit pas une idée inactive, j'ai pourtant en *moi-même* une sorte d'image active et pensante de la Divinité. Et, quoique je ne Le perçoive pas par les sens, pourtant j'ai quelque notion de Lui, ou encore je Le con-

mais par réflexion et raisonnement. De ma propre intelligence et de mes propres idées, j'ai une connaissance immédiate; et, par leur intermédiaire, je saisis médiatement la possibilité de l'existence d'autres esprits et d'autres idées. Bien plus, de ma propre existence, et de la dépendance que je découvre en moi-même et en mes idées, je conclus nécessairement, par un acte de raison, l'existence d'un Dieu, et de toutes les choses créées dans l'intelligence de Dieu. Voilà pour votre première question. Pour la seconde, je suppose qu'à présent vous pouvez y répondre de vous-même. Car, vous ne percevez pas la Matière objectivement, comme vous faites pour une existence inactive ou une idée; vous ne la connaissez pas, comme vous vous connaissez vous-même, par un acte de réflexion; vous ne la concevez pas médiatement par analogie avec l'une ni avec l'autre; et vous ne la formez pas non plus en raisonnant d'après ce que vous connaissez immédiatement. Tout cela rend le cas de la *Matière* profondément différent de celui de la *Divinité*.

[HYLAS (1). — Vous dites que votre propre âme vous procure une sorte d'idée ou d'image de Dieu. Mais, en même temps, vous reconnaissez que vous n'avez, à proprement parler, aucune *idée* de votre propre âme. Vous affirmez même que les esprits sont une espèce d'êtres tout à fait différents des idées; par conséquent qu'aucune idée ne peut être semblable à un esprit. Nous n'avons donc aucune idée d'aucun esprit. Et vous admettez cependant qu'il y a une substance spirituelle, quoique vous n'en ayez point d'idée, tandis que vous niez qu'il puisse exister quelque chose comme une substance matérielle, parce que vous n'en avez aucune notion ou idée. Est-ce là un procédé correct? Pour être conséquent, vous devez ou admettre la *Matière*, ou rejeter l'*Esprit*. Que dites-vous à cela?

PHILONOUS. — Je dis, en premier lieu, que je ne nie pas seulement l'existence d'une substance matérielle parce que je n'en ai aucune notion, mais aussi parce que la notion que j'en aurais serait une inconséquence, ou, en d'autres termes, parce qu'il est contradictoire qu'il puisse y en avoir une notion. Bien des choses, autant que je le puis savoir,

(1) Ce passage important n'était pas contenu dans les deux premières éditions. (*Note des traducteurs.*)

peuvent exister, dont ni moi ni aucun autre homme n'a ni ne peut avoir aucune idée ou notion quelconque. Mais du moins ces choses doivent-elles être possibles, c'est-à-dire qu'aucune contradiction ne doit être contenue dans leur définition. Je dis, en second lieu, que, bien que nous croyions à l'existence de choses que nous ne percevons pas, cependant nous ne devons pas croire qu'une certaine chose particulière existe, sans quelque raison pour le croire ainsi : or, je n'ai aucune raison pour croire à l'existence de la Matière. Je n'en ai aucune intuition immédiate; et je ne puis pas non plus de mes sensations, idées, notions, actions ou passions, inférer médiatement une substance dépourvue de pensée, de perception et d'activité, — je ne le puis ni par une déduction vraisemblable, ni par une conséquence nécessaire. Au contraire, l'existence de mon moi, c'est-à-dire de ma propre âme, de mon intelligence ou de mon principe pensant, j'en ai une connaissance évidente par réflexion. Vous me pardonnerez si je répète les mêmes choses en réponse aux mêmes objections : dans la notion même ou la définition de la *substance matérielle* est enfermée une contradiction et une inconséquence manifestes. Mais on ne peut pas en dire autant de la notion d'Esprit. Que des idées existent en ce qui ne perçoit pas, ou soient produites par ce qui n'agit pas, cela est contradictoire. Mais il n'y a aucune contradiction à dire qu'une chose douée de perception soit le sujet des idées, ou une chose active leur cause. Il est accordé que nous n'avons ni une évidence immédiate ni une connaissance démonstrative de l'existence des autres esprits finis, mais il ne s'ensuit pas de là que de tels esprits soient sur le même pied que les substances matérielles, s'il est vrai qu'il y a contradiction à supposer les unes et qu'il n'y a pas contradiction à supposer les autres; si les unes ne peuvent être inférées par aucune argumentation, et s'il y a des probabilités en faveur des autres; si nous voyons des signes et des effets qui révèlent des agents distincts et finis semblables à nous-mêmes, et si nous ne voyons aucun signe ou symptôme quel qu'il soit qui induise la raison à croire à la Matière. Je dis, enfin, que j'ai une notion de l'Esprit, quoique je n'en aie pas, à strictement parler, une idée. Je ne le perçois pas comme une idée, ni par le moyen d'une idée, mais je le connais par la réflexion.

HYLAS. — Malgré tout ce que vous venez de dire, il me semble que, en se conformant à votre propre manière de raisonner, et en tirant les conséquences de vos propres principes il s'ensuivrait que *vous* êtes seulement un système d'idées flottantes, sans aucune substance qui les supporte. Il ne faut pas se servir de mots qui n'aient aucun sens, et comme *substance spirituelle* n'a pas plus de sens que *substance matérielle*, l'une doit être rejetée au même titre que l'autre.

PHILONOUS. — Combien de fois me faudra-t-il répéter que je connais ma propre existence, que j'en ai conscience; et que *moi-même* je ne suis pas mes idées, mais quelque chose d'autre, un principe pensant, actif, qui perçoit, connaît, veut et opère sur les idées? Je sais que c'est moi, un et toujours le même, qui perçois à la fois des couleurs et des sons; qu'une couleur ne peut percevoir un son, ni un son une couleur; que je suis donc un principe individuel, distinct de la couleur et du son, et, pour la même raison, de toutes les autres choses sensibles et idées inertes. Mais je n'ai pas de la même manière conscience ni de l'existence ni de l'essence de la Matière. Au contraire, je sais que rien de contradictoire ne peut exister, et que l'existence de la Matière implique une contradiction. Bien plus, je sais ce que je veux dire quand j'affirme qu'il y a une substance spirituelle, ou un support des idées, c'est-à-dire, qu'un esprit connaît et perçoit les idées. Mais je ne sais pas ce qu'on veut dire quand on dit qu'une substance privée de perception contient et supporte, soit des idées, soit les archétypes de ces idées, Ainsi, à tous les égards, le cas de l'esprit et celui de la Matière sont absolument différents].

L'IMMATÉRIALISME EST UN RETOUR AU SENS COMMUN

HYLAS. — ...Mais ne pensez-vous pas qu'il faut garder ce nom de *Matière*, et l'appliquer aux *choses sensibles*? On peut le faire sans rien changer à vos sentiments; et, croyez-moi, ce serait un moyen de leur concilier bien des gens, qui pourraient être plus choqués d'une innovation dans les mots que dans la théorie.

PHILONOUS. — De tout mon cœur : gardez le mot *Matière* et appliquez-le aux objets des sens, si cela vous

plaît; pourvu cependant que vous ne leur attribuez pas une subsistance distincte de la perception qu'on en a. Jamais je ne disputerai avec vous pour une expression. *Matière* ou *substance matérielle* sont termes introduits par les philosophes; et, au sens où ils les ont employés, ces mots impliquent une sorte d'indépendance, ou de subsistance distincte de la perception qu'en a une intelligence; mais ils n'ont jamais été de l'usage vulgaire; ou, s'ils l'ont été jamais, ç'a été pour signifier les objets immédiats des sens. On peut donc penser qu'aussi longtemps qu'on conservera les noms de toutes les choses particulières, et de plus ces termes de *sensible*, de *substance*, de *corps*, d'*étouffe* (1) *des choses*, le mot *Matière* ne sera jamais introduit dans le langage courant. Et dans les discussions philosophiques, il semble que ce qu'il y aurait de mieux serait de le laisser tout à fait de côté : puisqu'il n'y a rien, peut-être, qui ait plus favorisé et fortifié le penchant dépravé de l'intelligence vers l'athéisme, que l'emploi de ce terme si général et si confus.

HYLAS. — Allons, Philonous, puisque je me suis résolu à abandonner la notion d'une substance non pensante extérieure à l'intelligence, je crois que vous ne devez pas, de votre côté, me refuser la permission d'employer le mot *Matière* comme il me plaît, et de l'appliquer à une collection de qualités sensibles qui ne subsiste que dans l'intelligence. Je reconnais volontiers qu'il n'y a pas d'autre substance, au sens strict, que l'esprit. Mais je suis depuis si longtemps habitué au terme de *Matière* que je ne sais pas comment je pourrais m'en passer. Dire qu'il n'y a pas de *Matière* dans le monde est une chose qui me choque encore. Au lieu donc de dire qu'il n'y a pas de *Matière*, en entendant par ce terme une substance non pensante existant en dehors de l'intelligence, si par *Matière* on entend quelque chose de sensible, dont l'existence consiste dans la perception qu'on en a, alors il y a de la *Matière*; cette distinction donne à la proposition un tout autre air; et les hommes entreront moins difficilement dans vos théories, si elles leur sont proposées de cette manière. Car, après tout, la controverse au sujet de la *Matière* dans l'acception la plus stricte du mot, n'existe absolument

(1) *Stuff*.

qu'entre vous et les philosophes, dont les principes, je le reconnais, ne sont à beaucoup près ni si naturels, ni si conformes au sens commun de l'humanité et aux Saintes Écritures, que les vôtres. Nous ne désirons ou nous n'évitons une chose que dans la mesure où elle contribue ou semble devoir contribuer à notre bonheur ou à notre misère. Mais qu'ont à faire le bonheur ou la misère, la joie ou la tristesse, le plaisir ou la douleur avec l'existence absolue, ou avec des entités inconnues, dépouillées de toute relation avec nous? Il est évident que les choses ne nous touchent que si elles sont agréables ou déplaisantes; et elles ne peuvent plaire ou déplaire qu'autant qu'elles sont perçues. Bien plus donc, la chose ne nous concerne même pas; et ainsi, jusque-là, vous laissez les choses comme vous les avez trouvées. Pourtant, il y a quelque chose de nouveau dans votre doctrine. Il est clair que je ne pense plus maintenant comme les philosophes, ni tout à fait non plus comme le vulgaire. Je voudrais savoir ma situation exacte à cet égard, et, précisément, ce que vous avez ajouté ou modifié à mes opinions primitives.

PHILONOUS. — Je ne prétends pas être un fauteur d'opinions nouvelles. Mes efforts tendent seulement à unifier et à mettre dans un meilleur jour cette vérité qui a été jusqu'ici partagée entre la foule et les philosophes, celle-là étant d'avis que *les choses qu'on perçoit immédiatement sont les choses réelles*, et ceux-ci, que *les choses immédiatement perçues sont des idées qui n'existent que dans l'intelligence*. Ce sont ces deux propositions qui, réunies, constituent en fait la substance de tout ce que j'avance.

HYLAS. — J'ai été longtemps sans croire à mes sens; à mon avis je ne voyais les choses que comme dans une demi-obscurité et à travers des verres trompeurs. Maintenant les verres ont disparu, et une nouvelle lumière pénètre dans mon intelligence. Je suis clairement convaincu que je vois les choses dans leur forme originelle et je ne serai pas plus longtemps en peine de leurs *natures inconnues* ou de leur *existence absolue*. Tel est l'état où je me trouve à présent, quoique, à vrai dire, je ne comprenne pas complètement quel chemin m'y a conduit. Vous partez des mêmes principes que les Académiques, les Cartésiens et les sectes analogues, et pendant longtemps je croyais vous voir soutenir leur scepticisme philosophique; mais, à la fin, vos

conclusions se sont trouvées directement opposées aux leurs.

PHILONOUS. -- Vous voyez, Hylas, l'eau de cette fontaine là-bas, comme elle s'élance vers le ciel en formant une colonne ronde, jusqu'à une certaine hauteur; là elle se brise, et retombe dans le bassin d'où elle avait jailli : qu'elle s'élève ou qu'elle redescende, c'est toujours d'après une seule et même loi, le principe de la *gravitation*. C'est ainsi que les mêmes principes qui, à première vue, mènent au scepticisme, quand on les pousse jusqu'à un certain point, ramènent les hommes au sens commun.

(*Dialogues d'Hylas et de Philonous*, troisième dialogue; *Œuvres choisies de Berkeley*, traduites par Beaulavon et Parodi. Paris, Alcan, 1895.)

C. L'ALCIPRON

L'EXISTENCE DE DIEU PROUVÉE PAR LA THÉORIE DE LA VISION

7. — EUPHRANOR. — ...Mais que diriez-vous si je vous prouvais que Dieu parle réellement aux hommes? En cas que je vous démontre ce point, serez-vous content?

ALCIPHRON. — Je ne suis point de ceux qui admettent des inspirations ou un langage intérieur. Des gens raisonnables n'ajoutent guère de foi à ces sortes de choses. Vous n'aurez rien fait, si vous ne me démontrez clairement que Dieu parle aux hommes par des signes extérieurs et sensibles, de la même manière que les hommes se font entendre les uns aux autres.

EUPHRANOR. — Vous serez donc content, si je vous fais voir au doigt et à l'œil que Dieu parle aux hommes par le moyen de quelques signes extérieurs, sensibles et arbitraires, qui n'ont aucune ressemblance, ni aucune connexion nécessaire, avec les choses qu'ils signifient; si je vous fais voir, que, par d'innombrables combinaisons de ces signes, nous découvrons une infinie variété d'objets; que nous sommes instruits de leur nature; que nous sommes avertis de ce que nous devons éviter ou poursuivre; comme aussi de quelle manière nous devons nous conduire à l'égard des choses

éloignées de nous, tant à l'égard du temps que du lieu : encore une fois, serez-vous content alors ?

ALCIPHRON. — C'est précisément ce que je souhaite de vous ; car c'est en cela que la force, l'usage et la nature du langage consistent.

8. — EUPHRANOR. — Jetez les yeux, Alciphron, sur le château qui est au haut de cette colline.

ALCIPHRON. — Je l'ai fait.

EUPHRANOR. — N'est-il pas à une grande distance de vous ?

ALCIPHRON. — Oui.

EUPHRANOR. — La distance n'est-elle pas mesurée par une ligne qui va directement de l'œil à l'objet ?

ALCIPHRON. — Sans contredit.

EUPHRANOR. — Et une ligne, dans cette situation, peut-elle peindre plus qu'un seul point dans le fond de l'œil ?

ALCIPHRON. — Pas davantage.

EUPHRANOR. — Par conséquent, la représentation d'une longue et d'une courte distance est précisément de la même grandeur, ou plutôt d'aucune grandeur du tout, l'âme n'apercevant dans ces différents cas qu'un seul point.

ALCIPHRON. — Cela me paraît vrai.

EUPHRANOR. — Ne faut-il donc pas qu'elle soit aperçue par le moyen de quelque autre chose ?

ALCIPHRON. — Certainement.

EUPHRANOR. — Pour découvrir quelle chose ce peut être, examinons quel changement il peut y avoir dans la représentation du même objet, placé à différentes distances de l'œil. Or, l'expérience m'apprend que, à mesure qu'on éloigne davantage un objet de l'œil en ligne directe, cet objet paraît plus petit ; et ce changement de figure, étant proportionnel et universel, me paraît être le moyen par lequel nous apercevons les différents degrés de distance.

ALCIPHRON. — Je n'ai rien à opposer à tout cela.

EUPHRANOR. — Mais la petitesse, dans la nature de la chose, ne paraît pas avoir de liaison nécessaire avec le plus ou le moins de distance.

ALCIPHRON. — Soit.

EUPHRANOR. — Ne suit-il pas de là que la petitesse de l'objet ne peut nous instruire de son éloignement que par le moyen de l'expérience ?

ALCIPHRON. — J'y consens.

EUPHRANOR. — C'est-à-dire que nous apercevons la distance, non pas immédiatement, mais par le secours d'un signe, qui n'y a ni ressemblance ni rapport nécessaire, et dont la liaison avec la distance est précisément de la même nature que celle des mots avec les choses.

ALCIPHRON. — Je vous arrête là, Euphranor. Les maîtres en optique ne parlent-ils pas d'un angle fait par les deux rayons visuels, angle qui fait apercevoir l'objet, et qui le représente plus grand ou plus petit, selon qu'il est lui-même plus ou moins ouvert?

EUPHRANOR. — L'âme aperçoit donc la distance des choses par le moyen de la géométrie?

ALCIPHRON. — Oui.

EUPHRANOR. — Ne semble-t-il pas suivre de là que personne ne saurait voir, à moins que d'avoir appris la géométrie, et que d'avoir quelque idée de lignes et d'angles?

ALCIPHRON. — Il y a une sorte de géométrie naturelle, qui s'apprend sans étude.

EUPHRANOR. — Je vous prie de me dire, Alciphron, s'il n'est pas nécessaire que je connaisse la liaison que les prémisses ont entre elles, et que celles-ci à leur tour ont avec la conséquence; et, en général, pour connaître une chose par le moyen d'une autre, ne dois-je pas connaître premièrement cette autre chose? Avant que j'aperçoive votre pensée par vos mots, ne dois-je pas avoir la perception des mots mêmes? Et la connaissance des prémisses n'est-elle pas requise avant que je puisse inférer la conséquence?

ALCIPHRON. — Tout cela est vrai.

EUPHRANOR. — Quiconque donc conclut qu'un objet est moins éloigné de ce que l'angle est plus ouvert, ou infère de la diminution de l'angle que l'objet est à une plus grande distance, doit commencer par apercevoir ces angles. Que s'il ne les aperçoit pas, il ne lui est pas possible d'en tirer la moindre conséquence. Cela est-il ainsi, ou non?

ALCIPHRON. — Vous avez raison.

EUPHRANOR. — Demandez au premier homme que vous rencontrerez, s'il a quelque perception ou quelque connaissance de ces angles visuels? Ou bien s'il y songe jamais, ou s'il en tire quelque conséquence, par géométrie natu-

relle ou artificielle? Quelle croyez-vous que sera sa réponse?

ALCIPHRON. — Pour dire le vrai, je crois que sa réponse sera, qu'il est sur tous ces sujets dans la plus profonde ignorance.

EUPHRANOR. — Par conséquent, il n'est pas possible que les hommes jugent de la distance par les angles; ni, par la même raison, il ne saurait y avoir la moindre force dans l'argument que vous en tirez, pour démontrer que la distance est aperçue par le moyen de quelque chose qui a une connexion nécessaire avec elle.

ALCIPHRON. — J'en demeure d'accord.

9. — EUPHRANOR. — Pour moi, je trouve qu'un homme peut savoir s'il aperçoit une chose ou non, et si cette perception lui vient immédiatement ou médiatement et, en cas qu'elle lui vienne médiatement, si c'est par le moyen de quelque chose qui y ressemble ou non, et qui a avec la perception une liaison arbitraire ou nécessaire.

ALCIPHRON. — Cela me paraît ainsi.

EUPHRANOR. — Et n'est-il pas certain que la distance est uniquement aperçue par l'expérience, en cas qu'on ne l'aperçoive pas immédiatement par elle-même, ni par le moyen d'aucune image, ni enfin par quelques angles, qui aient une connexion nécessaire avec elle?

ALCIPHRON. — Oui.

EUPHRANOR. — Ne semble-t-il pas suivre de ce que vous m'avez accordé, qu'un homme, qui n'aurait pas la moindre expérience sur ce sujet en question, ne croirait pas que les choses qu'il voit fussent à la moindre distance de lui?

ALCIPHRON. — Comment cela?

EUPHRANOR. — La petitesse de l'objet aperçu, ou quelque autre idée ou sensation, qui n'ont aucune ressemblance ni aucune liaison nécessaire avec la distance, ne sauraient non plus faire connaître différents degrés de distance, ou la distance en elle-même, à notre âme, qui n'a encore aucune expérience par rapport à la connexion arbitraire dont nous venons de parler, que des mots peuvent exciter des idées dans l'âme d'un homme qui ignore la langue dont ces mots sont empruntés.

ALCIPHRON. — Je ne vous conteste aucun de ces articles.

EUPHRANOR. — Ne s'ensuit-il pas de là qu'un homme,

qui serait né aveugle, et qui recouvrerait la vue, croirait, dans le temps que les objets frapperaient pour la première fois ses regards, croirait, dis-je, que les choses qu'il aperçoit ne sont à aucune distance de lui, mais dans son œil, ou, pour mieux dire, dans son âme?

ALCIPHRON. — J'avoue que cela me paraît ainsi; et cependant, d'un autre côté, j'ai peine à croire que, si la supposition que vous venez de faire avait lieu à mon égard, je m'imaginasse que les objets qui sont à présent à une si grande distance, fussent au-dedans de moi.

EUPHRANOR. — Il semble donc que vous croyez que les objets visibles sont à une certaine distance de vous?

ALCIPHRON. — Sans contredit. Quelqu'un peut-il révoquer en doute que le château que voilà est à une grande distance?

EUPHRANOR. — De grâce, Alciphron, pouvez-vous discerner les portes, les fenêtres et les créneaux du château dont vous parlez?

ALCIPHRON. — Non. Dans la distance où je suis, je vois seulement une petite tour ronde.

EUPHRANOR. — Mais moi, qui y ai été, je sais que ce n'est point une petite tour ronde, mais un grand bâtiment carré, avec des créneaux et des tourelles, que vous ne paraissez pas apercevoir.

ALCIPHRON. — Que prétendez-vous conclure de là?

EUPHRANOR. — J'en conclus que le véritable objet que votre vue aperçoit n'est point ce château éloigné de vous de quelques milles.

ALCIPHRON. — Pourquoi?

EUPHRANOR. — A cause qu'un petit objet rond est une chose, et qu'un grand objet carré en est une autre. Qu'en dites-vous?

ALCIPHRON. — Je ne puis le nier.

EUPHRANOR. — La figure visible n'est-elle pas le propre objet de la vue?

ALCIPHRON. — Certainement.

— Que pensez-vous, dit EUPHRANOR en tournant ses regards vers le ciel, de la figure visible de Vénus? N'est-ce pas un objet plat et rond, de la grandeur d'une pièce de six sous?

ALCIPHRON. — Et puis?

EUPHRANOR. — Que pensez-vous de la planète même?

Ne croyez-vous pas que c'est un grand corps opaque, parsemé de montagnes et de vallées?

ALCIPHRON. — Je le crois.

EUPHRANOR. — Comment pouvez-vous donc conclure que l'objet propre de votre vue existe à quelque distance de vous?

ALCIPHRON. — J'avoue que je m'y trouve embarrassé.

EUPHRANOR. — Voulez-vous une autre preuve de la même vérité? Jetez les yeux sur cette nuée de couleur cramoisie. Croyez-vous que, si vous étiez proche de l'endroit où elle est, vous aperçussiez quelque chose de pareil à ce que vous voyez à présent?

ALCIPHRON. — Nullement: j'apercevrais seulement une espèce de brouillard.

EUPHRANOR. — N'est-il pas évident, par conséquent, que ni le château, ni la planète, ni la nuée, que vous voyez d'ici, ne sont pas les objets réels, que vous supposez exister à une certaine distance de vous?

10.—ALCIPHRON. — Que dois-je donc penser? Ne voyons-nous rien du tout, ou le spectacle de l'univers n'est-il pour nous qu'une scène d'illusion?

EUPHRANOR. — Tout bien examiné, il semble que les objets propres de la vue sont la lumière et les couleurs; lesquelles, étant infiniment diversifiées et combinées, forment un langage destiné à nous informer des distances, des figures, des situations, de dimensions, et de plusieurs autres qualités des objets qui tombent sous nos sens; non par un rapport de ressemblance, ni par une connexion nécessaire, mais par l'institution arbitraire de la Providence, précisément comme les mots excitent en nous l'idée des choses qu'ils signifient.

ALCIPHRON. — Comment ! Peut-on dire que nous n'apercevions point la vue des arbres, des maisons, des hommes, des rivières, et une infinité d'autres choses?

EUPHRANOR. — La faculté de voir nous procure sans doute la perception de tous ces objets. Mais s'ensuit-il de là qu'ils soient les objets propres et immédiats de la vue, d'avantage que toutes les choses qui sont signifiées par le moyen de certains mots, sont les objets immédiats et propres de l'ouïe?

ALCIPHRON. — Selon vous, donc, la lumière, les ombres et les couleurs, diversement combinées, répondent aux

différentes articulations du son dans le langage ; et, par ce moyen, notre âme aperçoit les objets, précisément de même qu'elle en a une autre sorte de perception par le moyen de certains sons : c'est-à-dire nullement à cause de quelque ressemblance, ou d'une liaison nécessaire, mais uniquement par expérience et par habitude.

EUPHRANOR. — Je serais très fâché que vous ajoutassiez plus de foi à ce que je dis, que la nature des choses ne vous y oblige, ou que vous vous rendissiez à quelque autre motif qu'à la force de la vérité ; car je ne crois pas que les esprits les plus forts veuillent s'exempter de l'obligation de se rendre à l'évidence.

ALCIPHON. — Vous m'avez conduit pas à pas dans un labyrinthe, dont j'avoue que j'ai de la peine à sortir. Cependant j'espère de m'en tirer de manière ou d'autre.

Ici ALCIPHON, après avoir fait une courte pause, continua de la manière suivante :

II. — Vos principes, Euphranor, vont trop loin, puisqu'on en peut conclure qu'un homme, qui serait né aveugle, et qui recouvrerait la vue, non seulement n'apercevrait pas d'abord à distance des objets, mais ne connaîtrait pas même les choses qu'il verrait, et ne distinguerait pas, par exemple, un homme d'un arbre : supposition qui me paraît de la dernière absurdité.

EUPHRANOR. — J'avoue, en conséquence des principes que vous et moi avons admis, qu'un pareil homme ne connaîtrait aucun des objets dont il a eu auparavant la perception par l'attouchement, parce qu'il n'entend pas encore la signification des différentes combinaisons de la lumière et des couleurs ; tout comme un Chinois ne se formerait point d'idée des mêmes objets, à l'ouïe de certains sons qui les exprimeraient, mais dont la signification lui serait inconnue. Dans l'un et dans l'autre cas, il faut du temps, de l'expérience, et des actes répétés, pour acquérir la connaissance de la connexion qu'il y a entre les signes et les choses signifiées ; c'est-à-dire pour entendre le langage, soit des yeux, soit des oreilles. Et je ne trouve rien d'absurde en tout cela.

ALCIPHON. — Je ne vois donc, à parler exactement, cette *pierre*, que dans le même sens que je puis être dit l'entendre, lorsqu'on prononce le mot de *pierre* en ma présence ?

EUPHRANOR. — Précisément de même.

ALCIPHRON. — Comment se fait-il donc que chacun dit qu'il voit, par exemple, une maison ou un rocher, lorsque ces objets sont devant ses yeux; mais que personne ne dit qu'il entend un rocher ou une maison, mais seulement les mots ou les sons, par lesquels ces choses sont signifiées, mais point entendues? Outre cela, si la vision est simplement un langage adressé aux yeux, on peut demander quand les hommes ont appris ce langage. Pour acquérir la connaissance d'un aussi grand nombre de signes qu'il faut pour former un langage, il est nécessaire de prendre bien de la peine. Mais où est l'homme qui peut dire que le langage de la vision lui a coûté la moindre peine ou la moindre partie de son temps?

EUPHRANOR. — Cela ne vous paraîtra pas si étrange, si vous considérez que notre mémoire ne saurait nous rappeler le temps dans lequel nous avons commencé à apprendre ce langage. Si nous avons parlé cette langue dès le premier jour de notre naissance; si l'Auteur de la nature parle constamment aux yeux de tous les hommes, même dès leur plus tendre enfance, dans tous les instants où leurs yeux sont ouverts à la lumière, seuls ou en compagnie; je ne suis nullement étonné que les hommes ne se soient jamais aperçus qu'ils aient appris un langage, dont les premières leçons leur ont été données de bonne heure, et sur lequel ils ont reçu dans la suite des instructions tant de fois réitérées. De plus, si nous faisons attention que ce langage est le même par tout le monde, et non pas, comme les autres langages, différent dans différents pays, il y a moyen de concevoir pourquoi les hommes tombent dans l'erreur en s'imaginant qu'il y a une ressemblance ou une connexion nécessaire entre les objets propres de la vue et les choses signifiées par ces objets, ou pourquoi ils n'en font qu'un seul et même objet. Par là il est aisé de concevoir pourquoi, dans le langage en question, la plupart des hommes confondent les signes avec les choses signifiées, quoique la même chose ne leur arrive pas à l'égard des langages particuliers formés par les différentes nations.

12. — Il est bon aussi de remarquer que, les signes n'étant pas de grande valeur en eux-mêmes, et n'étant considérés que par leur destination à signifier les choses dont ils sont les signes, il arrive que l'âme passe souvent par-dessus, et

fixe immédiatement son attention sur les choses significées. C'est ainsi, par exemple, que, lorsque nous lisons, nous ne faisons presque aucune attention aux caractères, et ne considérons que le sens. C'est ce qui fait que les hommes disent quelquefois qu'ils voient des mots, des idées et des choses, en lisant un livre : au lieu qu'à parler exactement, ils voient seulement les caractères, qui leur rappellent le souvenir des mots, des idées et des choses. Et, par parité de raison, ne pouvons-nous pas supposer que les hommes, passant par-dessus les objets propres et immédiats de la vue, comme étant peu importants, s'attachent uniquement aux choses significées, et en parlent comme s'ils les voyaient ?

ALCIPHON. — Pour vous dire librement ma pensée, cette dissertation commence à m'ennuyer, et roule sur un sujet trop sec et trop petit pour mériter mon attention.

— Je croyais, dit CRITON, que les petits philosophes aimaient à examiner les choses avec précision et en détail.

ALCIPHON. — Cela est vrai : mais, dans un siècle aussi poli que le nôtre, qui voudrait n'être simplement que philosophe ? Il y a une certaine exactitude scolastique, qui s'accorde mal avec les manières aisées d'un homme du monde. Mais, pour ne point chicaner là-dessus, je me contenterai d'en appeler à votre conscience, et de vous demander si vous croyez réellement que Dieu lui-même parle chaque jour, et en chaque endroit, aux yeux de tous les hommes ?

EUPHRANOR. — C'est véritablement mon sentiment ; et ce serait le vôtre, si vous vouliez être d'accord avec vous-même, et vous en tenir à la définition que vous avez donnée du langage. Puisque vous ne sauriez nier que le grand Auteur et Directeur de la nature s'explique constamment aux yeux des hommes par le ministère sensible de quelques signes arbitraires, qui n'ont aucune ressemblance, ni aucune connexion, avec les choses significées ; et cela d'une manière si merveilleuse, que, par le moyen de ces signes, il leur fait apercevoir une infinie variété d'objets, différents en nature, en temps et en lieu, et les instruit comment ils doivent se conduire à l'égard des choses éloignées et futures, aussi bien qu'à l'égard de celles qui sont présentes, et à une distance peu considérable ; en conséquence, dis-je, de vos sentiments et de vos aveux, vous avez autant raison de

penser que l'Agent universel, ou Dieu, parle à vos yeux, que de croire que quelque personne particulière parle à vos oreilles.

ALCIPHRON. — Je ne saurais m'empêcher de croire qu'il y a quelque sophisme dans tout ce raisonnement, quoique je ne puisse point démêler en quoi il consiste. Voyons un peu. Les signes ne sont-ils pas arbitraires dans le langage?

EUPHRANOR. — Oui.

ALCIPHRON. — Et, par conséquent, ils n'expriment pas toujours des choses dont l'existence est réelle. Au lieu que ce langage naturel, comme vous l'appellez, ou ces signes visibles, indiquent toujours les choses avec la même uniformité, et ont une connexion régulière et constante avec des objets réels : d'où il paraît que cette connexion est nécessaire, et que, par conséquent, suivant notre définition, ce ne saurait être un langage. Que répondez-vous à cette objection?

EUPHRANOR. — Vous pouvez y trouver une réponse vous-même, pourvu que vous vous regardiez dans un miroir, ou que vous jetiez les yeux sur un tableau.

ALCIPHRON. — Vous avez raison, et je vois que je me suis trompé. Ainsi, tout ce qui me reste à dire sur cette opinion, c'est que je la trouve si étrange et si opposée à ma manière de penser, que je ne l'admettrai de ma vie.

(*Alciphron ou le petit Philosophe*, quatrième dialogue; trad. anonyme [de Jaucourt], La Haye, 1734., vol. I.)

RÉPONSE AUX OBJECTIONS ALLÉGUANT L'OBSCURITÉ
DE LA GRACE; CRITIQUE DE LA DOCTRINE DES IDÉES
ABSTRAITES; LA FORCE DES CORPS AUSSI DIFFICILE A
CONCEVOIR QUE LA GRACE DIVINE.

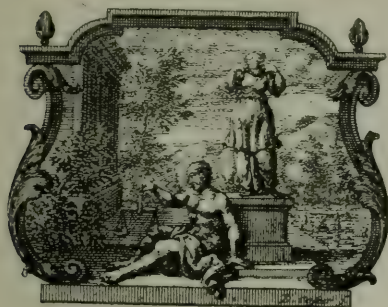
5. — [(1)... EUPHRANOR. — Plus il y a de lumière et de force dans le discours que vous venez de tenir, et plus vous êtes blâmable de ne l'avoir pas tenu plus tôt. Pour ce qui me concerne, je me serais bien gardé de dire le moindre mot contre l'évidence. Mais voyons si je vous ai bien compris. Vous dites que dans un discours intelligible chaque mot exprime une

(1) Cette section et les deux suivantes sont omises dans la troisième édition, corrigée, de l'*Alciphron* (1752)

ALCIPHRON,
OU LE
PETIT PHILOSOPHE;
EN
SEPT DIALOGUES:

Contenant une Apologie de la Religion Chretienne
contre ceux qu'on nomme
ESPRITS-FORTS.

TOME SECOND.



Il a en sa Main des Balances qui trompent. OSEE, XII. 2.
Τὸ Ἐξαπατῶν αὐτοὺς ὑπὸ αὐτῆς παλιν χαλιπώτατοι. PLATO.

A LA HAYE,
Chez BENJAMIN GIBERT.
M. DCC, XXXIV.

Fac-similé du titre de l'Alciphron (traduction française).

idée, et qu'à proportion que les idées sont mieux entendues, le discours a aussi plus de sens.

ALCIPHON. — C'est ce que j'ai dit.

EUPHRANOR. — Par exemple, quand j'entends prononcer les mots *homme, triangle, couleur*, il faut qu'ils excitent dans mon âme des idées distinctes des choses dont ils sont signes ; puisque, sans cela, je ne saurais être dit les entendre.

ALCIPHON. — Cela est vrai.

EUPHRANOR. — Et c'est précisément à quoi sert le langage.

ALCIPHON. — Nous sommes parfaitement d'accord sur ce sujet.

EUPHRANOR. — Mais, chaque fois que dans la lecture ou dans la conversation le mot d'*homme* me frappe, je ne m'aperçois pas que l'idée distincte d'un homme soit excitée dans mon âme. Par exemple, quand, dans l'Épître de Saint Paul aux Galates, je lis ces mots : *Si un homme pense être quelque chose, quoiqu'il ne soit rien, il se trompe lui-même*, il me semble que je comprends la force et le sens de cette proposition, quoique je ne me forme pas d'idée distincte de tel ou tel individu.

ALCIPHON. — Il est vrai que vous ne vous formez pas l'idée de *Pierre*, de *Jacques* ou de *Jean*, d'un homme noir ou blanc, grand ou petit, sage ou fou, mais l'idée abstraite et générale d'un homme, sans faire la moindre attention à l'âge, la figure, etc... Pour mettre ce sujet dans tout son jour, il faut que vous sachiez que l'âme humaine est douée de la faculté de contempler la nature générale des choses, séparée de toutes ces particularités qui distinguent un individu d'un autre. Par exemple, vous pouvez remarquer en *Pierre* une taille, une figure, une couleur, et quelques autres propriétés, qui, toutes jointes ensemble, le distinguent de *Jacques* et de *Jean*. Cela étant, si vous écarterez tout ce qui caractérise tel ou tel individu, et si vous conservez simplement ce qui est commun à tous les hommes, vous vous formerez une idée abstraite et universelle de l'homme ou de la nature humaine : idée qui ne comprend ni taille, ni figure, ni couleur, ni quelque qualité de l'âme ou du corps que ce soit. Pareillement, vous pouvez observer que les triangles particuliers diffèrent les uns des autres, en ce que leurs côtés sont égaux ou inégaux et leurs angles plus grands ou plus petits : ce qui les a fait désigner par les noms d'équi-

latéraux, d'isocèles ou de scalènes, d'obtusangles, d'acutangles ou de rectangles. Mais l'âme, excluant de son idée toutes ces propriétés et distinctions particulières, se forme l'idée abstraite et générale d'un triangle, qui n'est ni équilatéral, ni isocèle, ni scalène, ni amblygone, ni oxygone, ni rectangle, mais toutes ces choses, et aucune d'elles à la fois (1). On peut dire la même chose de l'idée abstraite et générale de la couleur, qui est quelque chose de différent du bleu, du rouge, du jaune, et de chaque couleur particulière; ne contenant que cette essence générale qui se trouve dans toutes ces couleurs particulières. Ce que je viens de dire sur les trois notions universelles d'*humanité*, de *triangle* et de *couleur* peut s'appliquer à toutes les autres. Car il est certain que, les choses ou idées particulières étant infinies, si chacune était signifiée par quelque terme particulier, le nombre des termes deviendrait nécessairement infini. De là vient que des noms appellatifs ou généraux expriment immédiatement et proprement des notions universelles, qu'ils ne manquent jamais d'exciter dans l'âme, toutes les fois qu'on les emploie. Et, sans cela, la communication des connaissances serait impossible, et il n'y aurait point de théorèmes généraux. Or, pour étendre quelque proposition, il suffit que les termes qui expriment cette proposition excitent dans votre âme des idées distinctes, soit que ces idées soient particulières, ou seulement abstraites et générales. Au reste, comme ces dernières idées ne sont pas fort communes aux âmes vulgaires, il arrive, que certains hommes ne croient point avoir d'idée du tout, lorsqu'ils n'ont point d'idée particulière : mais la vérité est que vous aviez l'idée générale de l'homme, dans l'exemple que vous venez d'alléguer, et dans lequel vous vous imaginez n'en avoir aucune. De même, lorsqu'on dit que les angles d'un triangle sont égaux à deux droits, ou que la couleur est l'objet de la vue, il est certain que les mots ne désignent pas tel ou tel triangle, telle ou telle couleur, mais seulement une propriété universelle, qui convient à tous les triangles et à toutes les couleurs.

6. — EUPHRANOR. — De grâce, Alciphron, ces idées abstraites et générales sont-elles claires et distinctes?

(1) V. Locke, *Sur l'Entendement humain*, 1. 4, ch. 4. (Note de l'auteur.)

ALCIPHRON. — Elles surpassent en clarté toutes les autres idées, étant les vrais objets des sciences.

EUPHRANOR. — Êt ne croyez-vous pas t'ès possible, qu'un homme sache s'il a telle ou telle idée claire et distincte, ou non?

ALCIPHRON. — Sans doute. Pour qu'il le sache, il n'a qu'à examiner ses propres pensées, et considérer ce qui se passe dans son âme.

EUPHRANOR. — Mais, en considérant ce qui se passe dans mon âme, je trouve que je n'ai jamais eu, et même que je suis incapable d'avoir ces idées abstraites et générales d'un homme, d'un triangle ou d'une couleur (1). Quoique je fasse tous mes efforts pour pénétrer jusque dans la partie la plus intime de mon âme, je trouve qu'il m'est entièrement impossible de me former de pareilles idées.

ALCIPHRON. — Tout le monde n'est pas capable du coup d'œil qui nous développe à nous-mêmes.

EUPHRANOR. — Sans vouloir insister sur ce que vous m'avez accordé, savoir, que chacun peut connaître s'il a telle ou telle idée ou non, j'oserais affirmer qu'il n'y a point d'homme au monde, qui ait le privilège de se former les idées dont il s'agit. O Alciphron, quels sont les chose que vous appelez absolument impossibles?

ALCIPHRON. — Celles qui impliquent contradiction.

EUPHRANOR. — Pouvez-vous vous former une idée de ce qui implique contradiction?

ALCIPHRON. — Non.

EUPHRANOR. — Par conséquent, vous ne sauriez vous former une idée de ce qui est absolument impossible.

ALCIPHRON. — J'en tombe d'accord.

EUPHRANOR. — Mais un triangle, considéré d'une manière abstraite et générale, peut-il exister?

ALCIPHRON. — Il est sans doute impossible qu'un pareil objet existe dans la nature.

EUPHRANOR. — Ne s'ensuit-il point de là que cet objet ne saurait exister dans votre âme, ou, pour m'exprimer en

(1) Voyez la préface d'un *Traité sur les Principes des connaissances humaines*, imprimé l'an 1710, dans laquelle l'absurdité des idées abstraites est mise dans tout son jour. (N. de l'auteur.) — « Dans laquelle », écrivons-nous, au lieu de « dans lequel », texte du traducteur. (M. D.)

d'autres termes, que vous ne sauriez vous en former une idée?

ALCIPHRON. — Il me semble, Euphranor, que vous ne distinguez pas entre l'entendement pur et l'imagination. Les idées abstraites appartiennent à l'entendement pur, qui les conçoit, quoique l'imagination ne puisse pas se les représenter.

EUPHRANOR. — Je ne m'aperçois pas que, par aucune de mes facultés, entendement ou imagination, je puisse me former une idée de ce qui est impossible et implique contradiction.

7. — ALCIPHRON. — Il y a ici quelque malentendu. Comment est-il possible qu'il y ait une connaissance générale sans propositions générales, ou des termes généraux sans idées générales?

EUPHRANOR. — Mais des termes ne peuvent-ils pas devenir généraux, en étant substitués à la place de toutes les idées particulières, lesquelles, à cause d'une certaine conformité, appartiennent toutes au même genre, sans l'intervention de quelque idée abstraite et générale?

ALCIPHRON. — N'y a-t-il donc rien de semblable à ce qu'on nomme idée générale?

EUPHRANOR. — Ne pouvons-nous pas admettre des idées générales quoique nous ne les supposions pas faites par abstraction? Pour moi, il me semble qu'une idée particulière peut devenir générale, lorsqu'on l'emploie à représenter d'autres idées, et qu'une connaissance générale a pour objets des idées générales rendues telles par le moyen que je viens d'indiquer. Une ligne noire, par exemple, de la longueur d'un pouce, quoique particulière en elle-même, peut devenir universelle, si l'on s'en sert pour représenter une ligne quelconque.

ALCIPHRON. — Vous croyez donc que les mots deviennent généraux en représentant un nombre indéfini d'idées particulières?

EUPHRANOR. — Cela me paraît ainsi.

ALCIPHRON. — Toutes les fois donc que j'entends un nom général, ce nom doit être supposé exciter en moi l'une ou l'autre idée particulière?

EUPHRANOR. — Je ne dis point cela. Pensez-vous, Alciphron, qu'il soit nécessaire qu'aussi souvent que le mot d'*homme* vient nous frapper dans la lecture ou dans la con-

versation, nous devons nous former l'idée d'un homme en particulier?

ALCIPHRON. — J'avoue que non; et, ne trouvant pas toujours des idées particulières suggérées par les mots, j'ai été porté à croire qu'ils me suggéraient des idées abstraites et générales. Tous ceux qui savent ce que c'est que penser sont là-dessus de mon sentiment, et demeurent d'accord que les mots servent uniquement à exciter des idées. Et, pour dire le vrai, quel autre usage peut-on leur assigner?]

8. — EUPHRANOR. — Que l'usage des mots soit tel qu'on voudra, je ne saurais jamais m'imaginer qu'ils soient destinés à faire quelque chose d'impossible. Tout le monde convient que les mots sont des signes : ainsi il serait à propos d'examiner l'usage des autres signes, afin de pouvoir connaître celui des mots. Des joueurs, par exemple, emploient des jetons, uniquement comme signes de telle ou de telle valeur, de même que les mots sont employés à désigner des idées. Cela étant, Alciphron, est-il nécessaire que chaque fois qu'un de ces jetons est gagné ou perdu, on se forme l'idée de la valeur que ce jeton représente?

ALCIPHRON. — Nullement : il suffit que les joueurs conviennent au commencement du jeu desdites valeurs, et substituent à la fin ces valeurs à la place des jetons.

EUPHRANOR. — Et, en faisant le calcul d'une somme, dans laquelle de certaines figures désignent des livres, des shillings et des sous, croyez-vous nécessaire, pendant le calcul, d'avoir à chaque instant présente à l'esprit l'idée de sous, de shillings et de livres?

ALCIPHRON. — Non : il suffira qu'on y fasse attention à la fin du calcul.

EUPHRANOR. — Ne semble-t-il pas suivre de là que des mots peuvent avoir une signification, quoique, à chaque fois qu'on les emploie, ils n'excitent pas dans nos âmes les idées qu'ils désignent, le seul point essentiel étant que nous ayons le pouvoir de substituer des idées à la place des signes, lorsque cela sera nécessaire? Une autre conséquence, qui me paraît découler du même principe, est qu'il peut y avoir un autre usage des mots, outre celui de suggérer des idées distinctes, savoir, celui de diriger notre conduite et nos actions; ce qui peut se faire, soit en nous donnant des règles pour agir, soit en excitant dans nos âmes de certaines

émotions ou passions. Ainsi, un discours qui nous indique la manière dont nous devons agir, ne paraît n'être pas dépourvu d'utilité, quoique chaque mot dont il est composé n'excite pas une idée distincte dans nos âmes.

ALCIPHRON. — On le dirait.

EUPHRANOR. — Croyez-vous, Alciphron, qu'une idée, considérée en elle-même, soit douée d'action?

ALCIPHRON. — Non.

EUPHRANOR. — Par conséquent, un agent, ou esprit, ne saurait être une idée ou semblable à une idée. D'où il paraît suivre que ces mots, qui désignent un principe actif, une âme ou un esprit, ne tiennent pas, à parler à la rigueur, lieu d'idées. Et cependant ces mots ont leur usage, puisque j'entends ce qui est signifié par ce terme *moi*, quoique ce ne soit pas une idée, ni rien qui ressemble à une idée, mais ce qui pense, veut, conçoit des idées, et raisonne sur elles.

ALCIPHRON. — Que prétendez-vous inférer de là?

EUPHRANOR. — Ce qui a été déjà inféré, savoir, que les mots peuvent être d'usage, quoiqu'ils n'excitent point d'idées (1). C'est faute de bien concevoir cette vérité, qu'on s'est vu obligé de recourir à la doctrine des idées abstraites.

ALCIPHRON. — Ne croyez-vous donc pas que l'âme puisse raisonner par abstraction?

EUPHRANOR. — Je ne nie pas la possibilité de certaines abstractions, puisque des choses qui existent réellement séparées les unes des autres, peuvent être conçues séparément, comme, par exemple, la tête d'un homme séparément de son corps, la couleur du mouvement, et la figure de la pesanteur. Mais il ne s'ensuivra pas de là que l'âme puisse former des idées abstraites.

ALCIPHRON. — Et cependant la plupart des hommes croient que chaque substantif offre à l'âme une idée distincte séparée de toutes les autres.

EUPHRANOR. — Essayez donc, je vous prie, si vous pouvez vous former une idée abstraite de nombre, laquelle ne contienne ni signes, ni mots, ni choses dénombrées. Pour ce qui me regarde, j'avoue ingénument que je ne le saurais.

(1) Voyez les *Principes des Connaissances humaines*, section 135. et la préface, section 40. (N. de l'auteur.)

ALCIPHRON. — Serait-il donc si difficile de se former une idée simple de nombre, objet d'une science si susceptible de démonstration? Faisons une pause d'un instant, pour voir si je ne pourrais pas séparer l'idée de nombre de noms et caractères numériques, et de toutes les choses dont on a coutume de faire l'énumération.

Après quoi ALCIPHRON, ayant rêvé pendant quelques moments, avoua qu'il n'en pouvait venir à bout.

EUPHRANOR. — Mais, quoique ni vous ni moi ne puissions nous former une idée abstraite de nombre, les noms numériques ne laissent pas de nous être de très grand usage. Ils nous servent à l'arrangement de nos affaires, et sont si utiles, que sans eux nous ne saurions en mille occasions comment faire. Et cependant, si je puis juger des facultés des autres hommes par les miennes, il est aussi difficile de se former une idée abstraite de ce qu'on appelle nombre, que de comprendre un des mystères de la religion.

9. — Mais, pour venir à l'exemple que vous avez allégué, examinons l'idée que nous pouvons nous former de la force séparée du corps, du mouvement et des effets sensibles. Pour ce qui me regarde, je ne trouve pas que j'aie, ou que je puisse avoir, une pareille idée.

ALCIPHRON. — Il n'y a personne qui ne sache ce qu'on entend par force.

EUPHRANOR. — Et cependant je doute qu'il y ait quelqu'un qui puisse s'en former une notion distincte. Pour vous en convaincre, voyez vous-même si une telle notion est présente à votre esprit.

ALCIPHRON. — La force est ce qui produit le mouvement et d'autres effets sensibles dans les corps.

EUPHRANOR. — C'est donc quelque chose de différent de ces effets.

ALCIPHRON. — Sans contredit.

EUPHRANOR. — Ayez présentement la bonté d'écarter la considération des effets de la force et du sujet dans lequel elle réside, et de contempler cette force en elle-même.

ALCIPHRON. — J'avoue que cela ne me paraît pas aisé.

EUPHRANOR. — Essayez pourtant; et, pour que votre méditation soit plus profonde, fermez les yeux.

ALCIPHRON ayant suivi ce conseil et rêvé pendant quelques minutes, déclara qu'il lui était impossible d'en venir à bout.

EUPHRANOR. — Cela étant, repartit-il, je crois qu'en vertu de votre propre règle, savoir, que les âmes du reste des hommes sont faites comme les nôtres, vous voudrez bien supposer que les autres n'ont pas une idée plus précise de la force que nous.

ALCIPHRON. — J'y consens.

EUPHRANOR. — Mais, malgré tout cela, il est certain qu'il y a plusieurs spéculations, distinctions, raisonnements et disputes sur la matière de la force. Pour en expliquer la nature, de savants hommes ont employé les termes de *gravité*, *réaction*, *vis inertiae*, *vis insita*, *vis impressa*, *vis mortua*, *vis viva*, *impetus*, *momentum*, *solicitatio*, *conatus*, et plusieurs autres expressions pareilles, expressions qui ont été le sujet d'une infinité de controverses. On a recherché si la force était spirituelle ou corporelle; si elle reste après l'action; comment elle est communiquée d'un corps à un autre. On a avancé les plus étranges paradoxes sur sa nature, ses propriétés et ses proportions : par exemple, que des forces contraires peuvent subsister à la fois dans le même corps, pendant qu'il est en repos; que la force de la percussion dans une petite particule est infinie : subtilités curieuses, sur lesquelles vous pouvez consulter Borellus *De vi percussionis*, les *Lezioni academiche* de Torricelli, les *Exercitationes* de Hermanus, et d'autres écrivains. Tout le monde sait la fameuse controverse qu'il y a eu entre les mathématiciens, et en particulier entre MM. Leibnitz et Papin, dans les *Acta Eruditorum* de Leipzig, sur la proportion des forces; savoir, si la force doit être exprimée par le produit de la masse par la vitesse, ou bien par le produit du carré de la vitesse par la masse : article sur lequel les physiciens ne sont point d'accord jusques à présent. Leibnitz distingue entre le *nisus elementaris* et l'*impetus*, qui est formé par une répétition du *nisus elementaris*, et semble croire que ces choses n'existent point dans la nature, et ne peuvent être conçues que par une espèce d'abstraction. Le même auteur, afin d'éclaircir la matière de la force, a recours aux formes substantielles et à l'*entéléchie* d'Aristote. Et l'ingénieur Torricelli dit de la force et de l'*impetus* que ce sont des quintessences abstraites et spirituelles, et ajoute, touchant le *momentum* et la vélocité des corps qui tombent, que ce sont *un certo che*, et *un non so che*; ce qui signifie, en bon français, qu'il ne sait qu'en dire.

Ainsi, tout bien considéré, il me paraît, qu'en excluant le corps, le temps, l'espace et le mouvement, il est aussi difficile de former une idée de la force que de la grâce.

ALCIPHRON. — Je ne sais guère ce que je dois penser sur tout cela.

IO. — EUPIHRANOR. — Et cependant je m'imagine que vous avouez qu'il y a, sur la force, des théorèmes très évidents, qui contiennent des vérités utiles : par exemple, qu'un corps qui reçoit deux impressions, qui ne sont pas diamétralement opposées, décrira la diagonale d'un parallélogramme, dans le temps que chaque impression particulière lui aurait fait parcourir les côtés. Ce principe n'est-il pas d'un usage fort étendu ? La doctrine de la composition et de la résolution des forces n'en dépend-elle pas ? Doctrine qui contient un nombre prodigieux de règles d'une utilité infinie dans la mécanique et dans toutes les sciences physico-mathématiques. Cela étant, si, d'un côté, par le moyen de cette doctrine de la force, les hommes apprennent à faire des machines, par le secours desquelles ils viennent à bout de certaines choses difficiles, et sans cela impossibles ; et si, de l'autre, elle sert de clé pour découvrir et pour déterminer la nature des mouvements célestes ; nierons-nous que la doctrine en question soit d'usage, parce que nous n'avons pas d'idée distincte de ce que c'est que force ? Or, ce que nous admettons par rapport à la force, de quel droit le rejetterons-nous à l'égard de la grâce ? S'il y a des disputes, de l'obscurité, de la diversité de sentiments, sur la dernière de ces choses, le même inconvénient n'a-t-il pas lieu touchant la première ? Ne devons-nous donc pas conclure par égalité de raison qu'il peut y avoir diverses propositions vraies et utiles concernant l'une et l'autre, et que la grâce peut être un objet de notre foi, et régler notre vie et nos actions, comme un principe propre à détruire nos mauvaises habitudes, et à en produire de bonnes en nous, quoique nous ne puissions pas nous en former une idée distincte, *abstractivement* de Dieu qui en est l'Auteur, de l'homme qui en est le sujet, et de la vertu et de la piété qui en sont les effets ?

(*Alciphron où le petit Philosophe*, septième dialogue ; trad. anonyme [de Jaucourt], La Haye, 1734.)

III

CONCEPTIONS NÉO-PLATONICIENNES ET MYSTIQUES

(*LA SIRIS*)

L'EAU DE GOUDRON (I)

Je commence cet ouvrage par assurer mes lecteurs, que rien dans ma situation présente n'aurait pu m'engager à l'entreprendre, si je n'étais fermement persuadé du fruit que le public en doit recueillir. Si la partie spéculative de l'écrit qu'on va lire fournit de l'exercice et de la nourriture à l'esprit, j'ose dire que l'autre partie tend si sûrement à procurer le bien du corps, que tous les deux ne peuvent manquer d'y trouver leur compte. D'un luth désaccordé, c'est en vain qu'on prétendrait tirer quelque harmonie; de même, dans l'état présent, les opérations de notre âme dépendent à tel point de la bonne disposition de ce corps qui lui sert d'instrument, que tout ce qui contribue d'une manière sensible à conserver ou rétablir la santé de celui-ci, mérite bien l'attention de celle-là. Voilà par quels motifs je me suis déterminé à publier les vertus salutaires de l'eau de goudron. J'ai cru que ce que chacun de nous doit, en qualité d'homme, au genre humain dont il est membre, m'en faisait une obligation indispensable. Mais l'enchaînement naturel des effets avec leurs causes a fait que mes pensées sur ce sujet peu relevé, quoiqu'utile, m'ont conduit à d'autres recherches ultérieures, et celles-ci à d'autres encore plus éloignées, et peut-être un peu abstraites, mais

(1) Comme pour l'*Alciphron*, nous reproduisons telle quelle la traduction du XVIII^e siècle, nous bornant à moderniser l'orthographe et la ponctuation, à corriger quelques détails insignifiants et à rectifier les renvois. En plusieurs endroits, nous écrivons *partant* au lieu de *peut-être*. (M. D.)

qui, comme je l'espère, ne seront pas sans utilité et sans agrément.

1. — Dans certains endroits de l'Amérique, l'eau de goudron se fait en versant une pinte d'eau froide sur une égale quantité de goudron, et remuant le tout ensemble dans un vase que l'on laisse reposer, jusqu'à ce que le goudron soit précipité au fond. Chaque verre que vous tirez de cette eau, lorsqu'elle est clarifiée, se remplace par égale quantité de nouvelle eau, en observant de secouer le vase, de le laisser reposer comme la première fois. Cela se réitère pour chaque verre, aussi longtemps que l'eau continue d'être suffisamment imprégnée par le goudron; ce dont on s'assure par l'odeur et par le goût. Mais comme cette méthode donne une eau de différents degrés de force, je préfère la manière suivante. Versez quatre pintes d'eau froide sur une de goudron, puis remuez-les et les mêlez intimement avec une cuillère de bois ou un bâton plat, durant l'espace de cinq à six minutes (1); après quoi laissez reposer le vaisseau bien exactement fermé, pendant deux fois vingt-quatre heures, afin que le goudron ait le temps de se précipiter. Ensuite vous verserez tout ce qu'il y a de clair, l'ayant auparavant écumé avec soin sans remuer le vaisseau, et en remplirez pour votre usage des bouteilles que vous boucherez exactement, le goudron qui reste n'étant plus d'aucune vertu, quoiqu'il puisse encore servir aux usages ordinaires.

LE PUR ÉTHER OU FEU INVISIBLE, ESPRIT VITAL DE L'UNIVERS, ET INSTRUMENT PHYSIQUE DE L'AGENT SUPRÊME.

152. — Cet éther, ce feu pur, invisible, le plus subtil et le plus élastique de tous les corps, semble pénétrer et se répandre dans toute l'étendue de l'univers. Si, dans la nature, l'air est l'agent immédiat, ou l'instrument, le feu invisible est



(1) Je fais cette eau plus forte que je n'avais prescrit dans la première édition, ayant trouvé par une plus générale expérience qu'en la remuant pendant cinq à six minutes, pourvu qu'on l'écume et la clarifie avec soin, elle convient mieux à la plupart des estomacs. (*N. de l'auteur.*)

le premier mobile, le premier ressort naturel qui communique à l'air toute sa vertu (139, 149, 151). Ce puissant agent est toujours à portée, toujours prêt d'entrer en action, s'il n'était bridé et gouverné par la plus grande Sagesse. Étant lui-même dans une agitation continuelle, c'est lui qui anime et vivifie toute la masse visible. Également propre à produire et à détruire, il diversifie les scènes de la nature, entretient un cercle perpétuel de générations et de corruptions, toujours gros, pour ainsi dire, de formes, qui, par une vicissitude constante, naissent de son sein et s'y replongent. Si preste dans ses mouvements, si subtil et si pénétrant de sa nature, si varié dans l'étendue de ses effets, il paraît n'être autre chose que l'âme végétative ou l'esprit vital de l'univers.

153. — Dans l'homme, les esprits animaux sont la cause physique et instrumentale du sentiment et du mouvement : d'attribuer au monde du sentiment, serait une opinion choquante et insoutenable. Mais les facultés que l'école appelle *locomotives* se manifestent dans toutes ses parties. Les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Stoïciens, regardaient le monde comme un animal, quoique quelques-uns d'entre eux aient mieux aimé le considérer comme un végétal. Quoi qu'il en soit, les phénomènes et les effets montrent clairement qu'un certain Esprit le remue, et qu'une Ame ou une Providence le gouverne. On concevait, dit Plutarque, cette Providence comme étant par rapport au monde ce qu'est l'âme par rapport à l'homme.

154. — L'ordre même et le cours des choses, joint à nos expériences journalières, montre qu'une Ame gouverne l'univers et le meut en qualité d'agent et de cause proprement dite. La cause subalterne qui sert d'instrument à cette première, c'est le pur éther, le feu ou la substance de la lumière (29, 37, 136, 149), qui, appliquée et déterminée par un Esprit infini avec un pouvoir sans bornes et selon des règles fixes, exécute dans le grand monde ce que l'âme humaine, avec un pouvoir et une intelligence limités, opère dans le petit. La raison ni l'expérience ne nous manifestent aucun autre agent, ou cause efficiente, que l'âme ou l'esprit. Lors donc que nous parlons d'agents ou de cause corporelles, cela doit s'entendre dans un autre sens, dans un sens impropre et subordonné.

155. — Les principes dont une chose est composée, l'ins-

trument dont on se sert pour la produire, et la fin pour laquelle on la destine, tout cela dans l'usage vulgaire s'appelle *cause*, quoiqu'à parler exactement rien de tout cela n'agisse ni ne produise. Il n'y a aucune preuve qui nous convainque qu'une cause étendue, corporelle ou mécanique, agisse proprement et réellement; le mouvement lui-même n'étant en effet qu'une passion. Ainsi quoique nous parlions de cette substance ignée comme d'un agent, nous entendons simplement qu'elle est un moyen, un instrument; et c'est là le cas de toutes causes mécaniques quelles qu'elles soient. Quelquefois néanmoins on les nomme agents et causes, quoiqu'elles ne soient en aucune manière actives, dans la signification propre et étroite de ce mot. Quand donc on parle de force, de pouvoir, de vertu et d'action, comme subsistant dans un être étendu, corporel, ou mécanique, cela ne doit pas être pris dans un sens propre et réel, mais seulement dans un sens grossier, dans celui du peuple, qui s'arrête aux apparences, et ne va pas analyser les choses jusque dans leurs premiers principes. Pour nous accommoder au langage établi et au commun usage, nous sommes obligés d'employer les expressions populaires; mais, afin que la vérité n'en reçoive point d'atteinte, nous devons en distinguer le vrai sens. Il suffira, pour qu'on ne s'y trompe pas, d'avoir fait cette déclaration une fois pour toutes.

156. — La chaleur innée, la flamme vitale, ou l'esprit animal dans l'homme, est regardé comme la cause de tous les mouvements, soit volontaires, soit naturels, des différentes parties de son corps. Ce qui signifie que c'est là l'instrument au moyen duquel l'âme agit et se manifeste elle-même dans les mouvements du corps. Ne peut-on pas dire au même sens que le feu a une force, qu'il opère, qu'il remue le système du monde entier, et que ce monde, maintenu et dirigé par l'esprit qui y préside, est animé d'un bout à l'autre par une même substance ignée, non en qualité de cause première efficiente, mais en qualité d'agent instrumental et mécanique?

157. — Ce pur esprit, ou feu invisible, est toujours prêt à se montrer dans ses effets (152). Il nourrit, chauffe, fermente, dissout, brille, opère en diverses manières, selon les sujets qui s'offrent pour employer ou déterminer sa force. Il est présent à toutes les parties de la terre et du firmament,

quoique peut-être caché et non aperçu, jusqu'à ce que quelque accident le mette en acte, et le rende visible dans ses effets.

158. — Il n'y a point d'effet dans la nature qui soit grand, merveilleux, terrible, qui ne procède du feu, principe d'une activité qui s'étend à tout, et qui, au même temps qu'il ébranle la terre et les cieux, pénètre, divise, dissout les corps les plus petits, les plus serrés, les plus compactes. Dans les creux les plus profonds de la terre, il demeurera tranquille, jusqu'à ce qu'une étincelle qu'allumera peut-être par hasard la collision de deux cailloux, venant à enflammer une vapeur, donnera naissance à quelque tempête ou tremblement de terre, qui fendra les montagnes et renversera les cités. Ce même feu qui demeure invisible dans le foyer d'un verre ardent, jusqu'à ce qu'il rencontre un sujet sur lequel il puisse agir, ce feu, dis-je, fond, calcine, vitrifie les corps les plus durs.

159. — Aucun œil jusqu'ici n'a pu discerner, ni aucun sens apercevoir, les esprits animaux dans le corps humain, autrement que par leurs effets. On peut dire la même chose du feu élémentaire, ou de l'esprit universel, que l'on ne connaît que par l'entremise des autres corps auxquels il se joint, ou sur lesquels il opère, et on peut lui appliquer ce que les chimistes disent du pur acide, qu'il ne se rencontre jamais seul.

160. — L'âme de l'homme se sert par nécessité d'instrument pour agir. L'Âme qui préside à l'univers se sert avec liberté d'un instrument. Sans causes secondes ou instrumentales la nature ne pourrait avoir de cours régulier, et sans un cours régulier on n'y comprendrait jamais rien. Dans ce cas, les hommes demeureraient dans une continuelle incertitude, ne sachant à quoi ils doivent s'attendre, ni comment ils doivent se gouverner, ou diriger leurs actions, pour atteindre aux fins qu'ils se proposent. Voilà pourquoi dans le gouvernement du monde, ce qu'on appelle, quoiqu'improprement, des agents physiques ou mécaniques, des causes secondes ou naturelles, des instruments enfin; sont nécessaires pour assister, non à la vérité celui qui gouverne, mais ceux qui sont gouvernés.

161. — Dans le corps humain, l'âme donne bien ses ordres pour remuer les membres, mais on regarde toujours l'esprit animal comme la cause physique immédiate de leur mouve-

ment. De même, dans le système du monde, c'est bien l'Ame qui préside à tout, mais la cause immédiate, mécanique, instrumentale, qui meut ou anime toutes ses parties, c'est le feu élémentaire, ou l'esprit universel. Cet esprit, ou la partie la plus déliée, la plus subtile, de ce vaste composé, reçoit l'impression du premier Moteur, pour la communiquer aux parties sensibles et grossières. Quoique dans la vérité, et en rigueur métaphysique, le mouvement soit une *passion* ou un pur *effet*, cependant en physique il passe pour une *action*, et c'est à cette action que l'on attribue tous les effets qui se produisent. De là vient que les diverses communications, déterminations, accélérations de mouvement constituent les lois de la nature.

PORTÉE LIMITÉE DES EXPLICATIONS MÉCANIQUES :
SEUL, UN AGENT SPIRITUEL ET INTELLIGENT PEUT ÊTRE
LA VÉRITABLE CAUSE DES PHÉNOMÈNES NATURELS.

231. — Les lois de l'attraction et de la répulsion doivent être regardées comme les lois du mouvement, et celles-ci, comme de simples règles ou méthodes observées dans la production des effets naturels; car leurs causes efficientes et finales n'appartiennent pas à la mécanique. Certainement, si, pour expliquer un phénomène, il faut assigner sa vraie cause efficiente et finale (154, 155, 160), il y a lieu de croire que les philosophes mécaniciens n'ont jamais rien expliqué; leur fonction se réduisant à découvrir les lois de la nature, c'est-à-dire les règles générales du mouvement, et à rendre raison des phénomènes particuliers, en les rappelant à ces règles, et montrant la conformité qu'ils ont avec elles.

232. — Quelques partisans de la philosophie corpusculaire au siècle passé ont, à la vérité, tenté d'expliquer la formation de cet univers et ses phénomènes par un petit nombre de lois simples du mécanisme. Mais si l'on considère les diverses productions de la nature dans le règne minéral, dans le végétal et dans l'animal, je crois que l'on trouvera de bonnes raisons d'assurer qu'aucune de ces productions jusqu'ici n'a été, ni ne peut être expliquée par des principes purement mécaniques, et que rien n'est plus imaginaire et plus vain que de supposer avec Descartes que, d'un simple

mouvement circulaire imprimé par le suprême Agent aux parties de la substance étendue, le monde entier, avec ses diverses parties, ses appartenances et ses phénomènes divers, ait pu être produit, par une conséquence nécessaire des lois du mouvement.

233. — D'autres croient qu'au commencement Dieu fit quelque chose de plus, qu'il forma les semences de tous les végétaux et de tous les animaux, que ces premiers germes contiennent en petit toutes leurs parties solides et organiques, qui, venant à se grossir et à se développer par l'introduction des sucs qui leur sont propres, reçoivent ainsi ce qu'on nomme la génération et l'accroissement des corps vivants. Sur ce pied-là, la structure industrieuse des plantes et des animaux qui naissent chaque jour sous nos yeux ne requiert actuellement pour la produire l'exercice d'aucun art, ayant été déjà formée dès l'origine du monde. Ce monde lui-même, avec toutes ses parties, a toujours depuis subsisté par lui-même, marchant tout seul comme une horloge, selon les lois de la nature, sans que la main de l'Artiste y ait touché. Mais le moyen d'expliquer dans cette hypothèse le mélange de traits qui se remarque dans les mulets et autres métis de différentes espèces, et quelquefois la suppression de certains membres dès le sein de la mère? Comment expliquer par là la résurrection d'un arbre dont le tronc repousse de nouvelles branches, ou la faculté végétative des branches coupées? Dans tous ces cas il faut nécessairement concevoir quelque chose de plus que le simple développement de la semence.

234. — Les lois mécaniques de la nature et du mouvement dirigent nos actions, et nous apprennent quels en doivent être les résultats. Où l'intelligence préside, il y a toujours de la méthode et de l'ordre, et partant des règles, qui, si elles n'étaient pas fixes et constantes, cesseraient d'être des règles. Il y a donc dans les choses une certaine constance, qu'on nomme l'ordre de la nature (160). Tous les phénomènes naturels sont produits par le mouvement. On aperçoit une façon d'opérer uniforme dans les grandes et les petites choses, par les forces attractives et répulsives. Mais il y a de la variété dans les lois particulières d'attraction et de répulsion. Il ne nous importe pas de connaître les forces : nous ne les mesurons que par leurs effets, c'est-à-dire par les mouvements; ce sont ces mouvements seuls, et

non les forces, qui résident dans les corps (155). Les corps sont mus l'un vers l'autre, ou s'éloignent mutuellement l'un de l'autre, ce qui s'exécute selon différentes lois. Le physicien, le mécanicien, s'efforcent de découvrir ces lois par l'expérience et par le raisonnement. Mais tout ce que l'on dit des forces comme résidant dans les corps, soit qu'ils attirent ou qu'ils repoussent, doit être regardé comme une pure hypothèse mathématique, et nullement comme quelque chose de réellement existant dans la nature.

235. — N'allons donc pas nous persuader sérieusement, avec certains philosophes mécaniciens, que les petites parties du corps ont des forces, ou pouvoirs réels, en vertu desquels elles agissent l'une sur l'autre, pour causer les divers phénomènes de la nature. Ces corpuscules sont poussés et dirigés, ils s'approchent et se fuient, selon diverses lois de mouvement : celles de la pesanteur, de l'électricité, du magnétisme, sont différentes. On ignore même quelles autres différentes lois de mouvement peuvent avoir été établies par l'Auteur de la nature. Certains corps s'approchent, d'autres s'éloignent, et peut-être y en a-t-il qui ne font ni l'un ni l'autre. Quand le sel de tartre coule par défaillance, il est visible que les parcelles d'eau qui flottent dans l'air se meuvent vers les parties du sel pour se joindre à elles, et quand nous voyons que le sel commun ne coule point par défaillance, n'est-il pas naturel d'en conclure que la même loi de mouvement n'a point lieu entre les particules de ce sel et celles des vapeurs qui flottent en l'air ? Une goutte d'eau s'arrondit, parce que ses parties sont mues l'une vers l'autre. Cependant les particules d'huile et de vinaigre n'ont point une pareille disposition à s'unir. Quand les mouches marchent sur l'eau sans se mouiller les pieds, on l'attribue à une force ou faculté répulsive des pieds de la mouche ; ce qui est fort obscur, quoique le phénomène soit clair.

236. — Une pensée assez probable, et qui paraît appuyée d'expériences, c'est que, comme dans l'algèbre, là où les quantités positives finissent, les négatives commencent, de même, en mécanique, les forces répulsives commencent, là où les attractives cessent d'agir ; ou, pour m'exprimer d'une manière plus propre, là où les corps cessent d'être mus l'un vers l'autre, ils commencent à l'être en sens contraire. C'est ce que le Chev. Newton conclut de la production de l'air et

des vapeurs, dont les particules se fuient mutuellement avec tant de véhémence. Nous voyons le fer tendre vers l'aimant, la paille vers l'ambre, les corps pesants vers la terre. Les lois de ces mouvements sont fort diversifiées. Et quand on dit que tous les mouvements et les changements qui arrivent dans l'univers, naissent de l'attraction; que l'élasticité de l'air, le mouvement de l'eau, la descente des corps graves et l'ascension des légers s'attribuent au même principe; quand, de l'insensible attraction des moindres particules aux plus petites distances, on déduit la cohésion, la dissolution, la coagulation, la sécrétion animale, la fermentation et toutes les opérations chimiques; quand on ajoute que, sans de tels principes, il n'y aurait dans le monde aucun mouvement, et que, s'ils cessaient d'agir, tout mouvement devrait cesser; quand on dit tout cela, on ne sait au fond, et on n'entend autre chose, si ce n'est que les corps se meuvent selon un certain ordre, et qu'ils ne se donnent point à eux-mêmes leur mouvement.

237. — Je ne comprends pas non plus comment on pourrait expliquer des effets et des mouvements si variés, par la densité et l'élasticité de l'air (153, 162). Par exemple, pourquoi les particules acides attirent-elles celles de l'eau, tandis qu'elles se repoussent l'une l'autre? Pourquoi certains sels attirent-ils les vapeurs dans l'air, et d'autres non? Pourquoi les parties du sel commun se repoussent-elles, en sorte qu'elles ne se précipitent jamais au fond de l'eau? Pourquoi les particules qui ont le plus de cette force repoussante, sont-elles celles qui s'attirent le plus puissamment dans le contact? ou pourquoi la première de ces facultés commence-t-elle à se déployer, quand la dernière n'a plus lieu? Ces effets, aussi bien qu'une infinité d'autres, paraissent inexplicables par les principes de la mécanique, et à moins que l'on n'ait recours à un Esprit, à un Agent spirituel (154, 220). Et ce n'est point assez de remonter de ces phénomènes actuels, par une chaîne de causes secondes et d'agents aveugles subordonnés, jusqu'à une divine Intelligence, comme à la cause originale éloignée, qui, après avoir créé le monde, l'a ensuite mis en branle. Non, nous ne saurions faire un seul pas dans l'explication des phénomènes, sans admettre la présence et l'action immédiate d'un Agent immatériel, qui enchaîne, meut et dispose toutes choses, selon les règles et pour les fins qu'il trouve à propos.

238. — C'est une opinion ancienne, adoptée par les modernes, que les éléments et autres corps naturels se changent l'un dans l'autre (148). Mais comme les parties des différents corps sont agitées par des forces différentes, qui attirent et repoussent, ou qui, pour parler avec plus d'exactitude, sont mues par différentes lois, comment ces forces ou ces lois peuvent-elles changer, et ce changement s'expliquer par un éther élastique? Un pareil milieu, distinct du feu et de la lumière, ne paraît établi sur aucune preuve, ni pouvoir servir de rien à expliquer les phénomènes. Que si quelque milieu se trouve employé dans l'attraction en qualité d'instrument, ou de cause subordonnée, il semble que ce serait plutôt la lumière (152, 156); puisque, par une expérience de M. Boyle, l'ambre, qui, à l'ombre, ne donne aucun signe d'attraction, dès qu'on le place dans un lieu éclairé du soleil, attire d'abord les corps légers. De plus le Ch. Newton a fait une merveilleuse découverte : c'est que la lumière est un milieu hétérogène, et que les parties sont originairement douées de propriétés distinctes. C'est probablement de là, si j'ose ici hasarder ma conjecture, que résultent les propriétés spécifiques des corps, et la vertu spéciale de certains remèdes. De deux différents côtés d'un même rayon, l'un approche, l'autre s'éloigne du cristal d'Islande : rendrez-vous raison de cela par l'élasticité d'un milieu subtil, ou par les lois générales du mouvement, ou enfin par quelques principes mécaniques que ce soit? Et si vous ne le pouvez, qui empêche qu'il n'y ait des remèdes spécifiques dont l'opération ne dépend d'aucun principe mécanique, dans quelque décri que cette notion soit tombée depuis un temps?

239. — Pourquoi ne pas admettre des *idiosyncrasies*, des sympathies, des oppositions, soit dans les solides, soit dans les fluides, soit dans les esprits animaux du corps humain, par rapport aux parties insensibles des minéraux et des végétaux, qui se trouveront imprégnés par les rayons du soleil de propriétés différentes, qui ne dépendront ni de la grosseur, figure, nombre, solidité ou poids de ces particules, ni des lois générales du mouvement, ni de l'élasticité et de la densité d'un certain milieu, mais purement et entièrement du bon plaisir du Créateur dans la formation primitive des choses? De là naîtront, dans l'économie animale, divers mouvements inexplicables et imprévus; de

là différentes vertus spécifiques qui se trouvent renfermées dans certains remèdes et qu'aucun principe mécanique ne peut expliquer. Car quoique les lois générales du mouvement qui nous sont connues, puissent être traitées de mécaniques; cependant les mouvements particuliers des parties insensibles, et les propriétés qui en dépendent, sont occultes et spécifiques.

240.—On peut, pour s'accommoder à l'usage, se servir des mots d'attraction et de répulsion, quoiqu'à parler dans l'exactitude on ne doive entendre par là que le mouvement. En ce sens on peut dire qu'aux attractions ou répulsions singulières des parties sont attachées les propriétés spécifiques des tous qu'elles composent. Les particules de la lumière se meuvent avec véhémence en arrière ou en avant, sont retenues ou repoussées par les objets. Ce qui revient à la même chose que de dire, avec le Ch. Newton, que les acides sont doués d'une grande force attractive (202), en quoi leur activité consiste, d'où naît la fermentation et la dissolution; et que les parties qui repoussent avec le plus de force, sont précisément celles qui, dans le contact, en ont le plus pour s'attirer.

241.—La pesanteur et la fermentation sont reconnues pour les deux principes qui ont le plus d'étendue. De la fermentation dérivent le mouvement et la chaleur du cœur et du sang des animaux, la chaleur et les feux souterrains, les tremblements de terre, les météores et les changements de l'atmosphère. Que les forces attractives et répulsives agissent dans la nutrition et dans la dissolution des animaux et des végétaux, ce n'est pas moins la doctrine d'Hippocrate que celle du Ch. Newton. Le premier de ces fameux auteurs, dans son *Traité de la Diète ou du Régime*, observe que, dans la nutrition, une partie repousse, pendant que l'autre attire. Il emploie au même endroit la comparaison de deux charpentiers qui scient une pièce de bois; l'un tire et l'autre pousse; ces deux actions dont les directions sont contraires, tendent pourtant à la même fin. La nature, ajoute-t-il, imite cela dans l'homme : *pneuma to men helkei, to dé ôthéei*.

242. — C'est la maxime générale d'Hippocrate, que la manière dont la nature agit, consiste à attirer ce qui lui est bon et propre, et à repousser ce qui lui est désagréable et nuisible. Il soumet toute l'économie animale aux facultés

ou pouvoirs de la nature. Elle seule, dit-il, suffit pour tout aux animaux. Elle fait d'elle-même ce qui leur est nécessaire. D'où il paraît qu'il entend une nature intelligente, qui connaît sa propre action, et préside aux mouvements de l'éther. Et quoiqu'il déclare que toutes choses s'accomplissent dans l'homme par nécessité, il n'entend point par là un destin aveugle, une chaîne de causes purement corporelles, mais une nécessité divine, ainsi qu'il la nomme expressément. Et qu'est-ce que cette divine nécessité, sinon le suprême Pouvoir intelligent qui dirige toutes choses?

243. — L'attraction ne produit point les phénomènes, et en ce sens n'est point capable de les expliquer, puisqu'elle-même est un phénomène produit, qui a besoin qu'on l'explique (160, 235). L'attraction s'opère selon différentes lois, et ne peut, partant, dans tous les cas, être l'effet de l'élasticité de quelque milieu uniforme. Les phénomènes de l'électricité, les lois et les variations du magnétisme, et, pour ne point parler des autres espèces, la pesanteur elle-même ne s'explique point par l'élasticité; ce dernier phénomène n'étant pas moins obscur que l'autre. Cependant lorsqu'on dit que, dans l'animal, les parties solides sont douées de pouvoirs attractifs, au moyen desquels elles s'approprient celles qui leur ressemblent dans les fluides qui les touchent; lorsqu'on dit qu'il y a dans les glandes un pouvoir attractif pour certains sucs (41); quoique par là on ne montre pas l'agent, on indique au moins une règle, une analogie de la nature. Celle-ci paraît mieux connue et mieux expliquée par les attractions et les répulsions que par les principes mécaniques de grosseur, de figure, et autres semblables; c'est-à-dire qu'elle l'est mieux par Newton que par Descartes. Car on est d'autant meilleur physicien, qu'on est mieux instruit des lois et des méthodes observées par l'Auteur de la nature.

244. — La grosseur et la figure des particules, ni les lois générales du mouvement, n'expliqueront jamais les sécrétions sans l'aide de l'attraction, qui, pour être obscure par rapport à sa cause, n'en est pas moins claire en tant que loi. On en pourrait donner des exemples sans nombre. Léméri le jeune se crut lui-même obligé de supposer, quoique contre toute raison, que les particules de la lumière ou du feu sont très grosses, et même plus que les pores de

la pierre à chaux calcinée, pour pouvoir expliquer comment elles y sont retenues. Mais l'attraction rend d'abord raison de ce phénomène. Il y a une infinité de cas pareils. L'activité de l'esprit éthéré, ou du feu, se communique par les lois de l'attraction aux corps plus grossiers (152, 163), et par là entretient admirablement l'économie des corps vivants. C'est en vertu de ces compositions ou attractions particulières qu'où l'air ne saurait entrer, des fluides plus denses s'y font passage, comme l'huile à travers le cuir, et conséquemment à travers les plus petits couloirs des animaux et des plantes.

245. — Les anciens ont eu quelque notion générale de ces pouvoirs attractifs, répulsifs, considérés comme principes naturels. Galilée a considéré en particulier l'attraction de la pesanteur, et en a découvert en partie les lois. Mais le Chev. Newton, par sa pénétration singulière, son profond savoir en géométrie et en mécanique, et sa grande exactitude dans les expériences, a éclairé d'un nouveau jour la science naturelle. En un grand nombre de cas il a découvert, et découvert le premier, les lois de l'attraction et de la répulsion. Il a montré l'étendue de ces lois, s'en est servi comme d'une clé pour ouvrir divers profonds mystères de la nature, et en a plus avancé l'intelligence que toutes les différentes sectes de philosophes corpusculaires, prises ensemble, l'avaient fait avant lui. Néanmoins le principe même de l'attraction ne saurait s'expliquer par des causes corporelles ou physiques.

246. — Les Cartésiens ont essayé d'en venir à bout par le moyen de leur matière subtile, qui, faisant effort pour s'éloigner du centre de son mouvement, y repousse les corps grossiers. Le Chev. Newton, dans ses dernières pensées, semble, comme je l'ai observé plus haut, avoir adopté quelque chose d'approchant de cette notion, puisqu'il attribue à son milieu élastique ce que Descartes attribuait à son second élément. Mais les grands hommes de l'antiquité n'ont cherché la cause de la pesanteur que dans l'action d'un Être incorporel intelligent. Le Ch. Newton souscrit lui-même à ce sentiment, quoiqu'il semble peut-être s'oublier quelquefois, dans la manière dont il parle des agents physiques, puisqu'en rigueur il n'y a point de tels agents; et en ce qu'il admet dans les corps des forces réelles, au lieu qu'en eux, à proprement parler, l'attraction et la répulsion ne doivent être considérées que comme des mou-

vements, ou des tendances au mouvement, c'est-à-dire comme de purs effets, et leurs lois, comme des lois du mouvement.

247. — Quand on dit que la principale affaire du physicien est de découvrir les causes par les effets, par *causes* (155), on entend alors, non les agents, mais les principes, c'est-à-dire, dans un sens, les parties qui forment un composé; dans un autre sens, les lois et les règles. Dans l'exacte vérité, tous les agents sont incorporels, et, en tant que tels, hors du ressort de la physique. L'astronome, le mécanicien, le chimiste, ne se mêlent point en cette qualité-là des causes réelles ou efficientes, ou, s'ils en traitent, c'est par accident. Il ne paraît pas non plus, ce que s'imaginent pourtant les plus grands philosophes mécaniciens, que dans leur science, le vrai procédé soit de rechercher les forces mouvantes par la considération des mouvements mêmes, d'autant que la force n'est point une chose corporelle, ni n'appartient à rien de corporel (220), ni ne se peut découvrir à l'aide des expériences et des raisonnements mathématiques, qui ne s'étendent pas au delà des effets sensibles et des mouvements, dans les choses passives et mues.

248. — La force est à l'âme ce que l'étendue est au corps, dit Saint Augustin dans son traité *De la quantité de l'âme*. Sans force, rien n'est fait ou produit, et partant il ne peut y avoir d'agent. L'autorité ne doit point décider ici. Que chacun consulte ses propres idées, sa raison, son expérience, sur l'origine du mouvement, sur les natures respectives, sur les propriétés et les différences de l'âme et du corps, il verra clairement, si je ne me trompe, que ce dernier ne renferme rien d'actif; ce ne sont point des agents naturels, ni des forces corporelles, qui font la cohésion des particules des corps. La découverte de ces forces et de ces agents n'est point non plus l'affaire de la philosophie expérimentale.

249. — Le mécanicien, comme on l'a déjà observé, prend proprement pour objet de sa recherche les règles et la manière de l'opération, et non ce qui en est la cause; rien de mécanique n'étant ou ne pouvant être une cause (236, 247). Le mécanicien et le géomètre peuvent parler tant qu'il leur plaira d'un espace absolu, d'un mouvement absolu, d'une force logée dans les corps, qui y cause un tel mouvement et lui est proportionnée : mais de concevoir et d'expliquer

ce que c'est que ces forces que l'on suppose logées dans les corps, imprimées aux corps, multipliées, divisées, communiquées d'un corps à l'autre, et qui semblent les animer, comme autant d'esprits ou d'âmes dégagées de la matière, c'est ce qui a paru jusqu'ici très difficile, pour ne pas dire impossible, à gens qui savent penser, comme on le peut voir si l'on veut se donner la peine de consulter Borelli *De vi percussionis*, et Torricelli dans ses *Leçons académiques*, parmi les autres auteurs (1).

250. — Si l'on considère la pente des hommes à réaliser leurs notions abstraites, on ne s'étonnera pas que les philosophes mécaniciens et géomètres aient été, comme les autres, séduits par le préjugé, ni qu'ils aient pris de pures hypothèses mathématiques pour des êtres réels, existant dans les corps, et cela au point de se proposer pour le but de leur science de calculer et de mesurer ces fantômes; au lieu qu'il est très certain qu'on ne peut réellement mesurer ou calculer autre chose, que les effets ou les mouvements mêmes. Le Chev. Newton demande si les particules des corps n'ont pas certaines forces ou pouvoirs, par où elles agissent l'une sur l'autre, aussi bien que sur les parties de la lumière, pour produire la plupart des phénomènes de la nature. Mais, dans le vrai de la chose, ces petites particules sont seulement agitées suivant de certaines lois, par quelque autre Agent. C'est dans cet Agent que réside la force, et non pas en elles, qui n'ont en partage que le seul mouvement, lequel, dans le corps mû, est, comme les Péripatéticiens l'ont très bien jugé, une pure passion, au lieu que, dans le moteur, c'est une énergie ou un acte.

251. — Il passe pour constant chez beaucoup d'esprits, je ne saurais dire pourquoi, que les principes mécaniques donnent une solution claire des phénomènes. L'hypothèse de Démocrite, dit le D^r Cudworth, résout les phénomènes naturels d'une manière plus belle et plus intelligible que celle d'Aristote et de Platon. Mais à bien considérer les choses, peut-être se trouvera-t-il que cette hypothèse n'en résout aucun. Car tous les phénomènes ne sont, à proprement parler, que des apparences qui s'offrent à l'âme. Or, on n'a jamais expliqué comment des figures et des mouve-

(1) Ce sujet est discuté au long dans mon traité latin *De Motu*, publié il y a plus de vingt ans. (*Note de l'auteur.*)

ments dans les corps extérieurs peuvent produire des apparences dans l'âme, et la chose en effet est inexplicable. Ces principes partant ne sauraient résoudre les phénomènes, si par là on entend assigner la cause réelle, soit efficiente, soit finale, des apparences; ils ne peuvent que les réduire à des règles générales.

252. — Il y a dans les phénomènes ou apparences de la nature une certaine analogie, quelque chose de constant et d'uniforme, qui sert de fondement à des règles générales. C'est comme une espèce de grammaire pour l'intelligence de la nature, ou de la chaîne des effets du monde visible, au moyen de laquelle nous devenons capables de prévoir ce qui doit arriver dans le cours naturel des choses. Plotin observe dans la troisième *Ennéade* que l'art de prédire est, en quelque sorte, celui de lire les caractères naturels qui désignent un ordre, et qu'autant que l'analogie peut s'étendre dans l'univers, il peut y avoir un don de prophétiser. On peut dire en effet que celui qui prédit le mouvement des planètes, les opérations des remèdes, les résultats des expériences chimiques ou mécaniques, le fait par une sorte de divination naturelle.

253. — Nous savons une chose, quand nous l'entendons, et nous l'entendons, quand nous pouvons l'interpréter, ou dire ce qu'elle signifie. A parler juste, les sens ne connaissent rien. Nous apercevons, il est vrai, les sons par l'ouïe, et les caractères par la vue; mais on ne peut pas dire pour cela que nous en ayons l'intelligence. De même les phénomènes de la nature sont également visibles à tous : mais tous n'ont pas également appris la connexion des choses naturelles, ni n'entendent ce qu'elles signifient, ni ne savent deviner ou présager par leur moyen. Il n'y a point de dispute, dit Socrate dans le *Théétète*, touchant ce qui plaît actuellement à chacun, mais touchant ce qui plaira à l'avenir; et c'est de quoi tous ne sont pas également juges. Celui qui prévoit en chaque genre ce qui doit arriver, est le plus sage. Socrate ajoute: vous et le cuisinier jugez également de la bonté d'un mets qui est sur la table; mais tandis qu'on apprête ces mets, le cuisinier sait bien mieux que vous quel effet produira tel ou tel ingrédient qu'il y fait entrer. L'application de ce raisonnement ne se borne pas à la politique ou à la morale, il s'étend encore à la physique.

254. — La liaison naturelle des signes avec les choses signi-

fiées étant régulière et constante, elle forme une sorte de discours raisonné, et doit conséquemment être l'effet d'une cause intelligente. Cette idée est conforme à la philosophie de Platon et de quelques autres anciens. Plotin dit, à la vérité, que ce qui agit naturellement n'est pas l'intellect, mais un certain pouvoir de remuer la matière, qui agit sans connaissance. Et il faut avouer que, comme les philosophes ont multiplié les facultés de l'âme, selon leurs différentes opérations, la volonté peut se distinguer de l'entendement. Il ne suit pourtant pas de là que cette volonté qui opère dans le cours de la nature, ne soit pas conduite et dirigée par l'intelligence; quoique l'on accorde que ni la volonté n'aperçoit, ni l'entendement ne veut. Ainsi ces phénomènes naturels qui frappent nos sens, et sont entendus de notre âme, ne forment pas seulement un spectacle magnifique, mais aussi le discours le mieux lié, le plus agréable, le plus instructif; et pour produire un tel effet, ils sont conduits, ajustés, rangés par la plus grande sagesse. On peut étudier ce langage avec plus ou moins d'attention, et l'interpréter avec différents degrés de sagacité. Mais ce n'est qu'à proportion qu'on étudie et qu'on observe les règles, pour en donner une interprétation juste, qu'on peut se flatter de connaître la nature. La bête ressemble à un homme qui entendrait parler une langue étrangère, sans y rien comprendre.

255.—La nature, dit le savant Cudworth, n'est point un artiste, un maître de la sagesse, c'est une raison confuse, embourbée et plongée dans la matière, et pour ainsi dire confondue avec elle. Mais la formation des plantes et des animaux, le mouvement des corps physiques, leurs propriétés, leurs apparences, leurs vicissitudes diverses, en un mot toute cette suite des choses qui se passent dans le monde visible, et que nous appelons le cours de la nature, tout cela est si sagement conduit et dirigé, que la raison humaine la plus exercée n'en saurait comprendre à fond la moindre partie, tant s'en faut que ce soit l'ouvrage d'une raison confuse.

256.—Les productions de la nature, il faut l'avouer, ne sont pas toutes également parfaites: mais il ne convenait ni à l'ordre des choses, ni à la structure de l'univers, ni au but de la Providence qu'elles le fussent. Nous avons vu (249, 252) que des règles générales sont nécessaires pour rendre le monde intelligible, s'il est permis de s'exprimer de la sorte.

Les maux naturels sont quelquefois une suite inévitable de la constante observation de ces règles. De là il arrive que certaines choses ne se produisent qu'avec lenteur, et qu'elles n'atteignent pas toutes le même degré de perfection.

257. — Il faut avouer que c'est à notre insu que se fait la systole et la diastole du cœur, aussi bien que le mouvement du diaphragme. On n'en doit pas néanmoins inférer qu'une nature aveugle agit aussi régulièrement que nous. La vraie conclusion seulement qu'il est permis d'en tirer, c'est que ce n'est point notre individu pensant qui est l'auteur de ces mouvements naturels. Et en effet personne ne s'avise de se reprocher le désordre qui arrive dans ces mouvements, ou de se faire honneur à soi-même de leur régularité. On peut répondre la même chose à l'exemple du musicien, dont les doigts se remuent par habitude, et sans qu'il y pense; étant évident que ce qui se fait avec règle, procède nécessairement de quelque principe qui entend la règle. Si donc ici ce n'est pas le musicien, c'est quelque autre intelligence active, la même peut-être qui gouverne les abeilles et les araignées, et qui remue les membres des somnambules.

258. — Instruments, signes (160); occasions voilà ce qui se rencontre dans le cours visible de la nature, ou plutôt ce qui en compose l'ordre entier. Tout cela, sans agir, est sous la direction d'un Agent qui concerte et fait tout concourir à un seul but, savoir le plus grand bien. Tous les divers mouvements, soit des animaux, soit des autres parties du système de la nature, qui ne sont pas l'effet de quelque volonté particulière, semblent naître de la même cause générale qui fait végéter les plantes, savoir de l'éther, mû par un Esprit intelligent.

MÉTAPHYSIQUE DE L'ESPRIT; BELLES VÉRITÉS APERÇUES
PAR LES PENSEURS DE L'ANTIQUITÉ

(suite du précédent)

259. — Les premiers poètes et théologiens de la Grèce et de l'Orient se sont appliqués à considérer l'origine des choses, en tant qu'elle se rapporte à une cause divine; tandis que les physiciens en ont expliqué la génération par des causes naturelles, subordonnées à la cause divine, et agissant sous

sa direction. On en doit excepter quelques corporéalistes et mécaniciens, qui prétendirent vainement se passer de Dieu pour former un monde. Cette secrète force, qui, se mouvant avec harmonie, unit, ajuste et enchaîne toutes choses dans une dépendance mutuelle, et qu'Orphée et Empédocle appellent l'*Amour*, ce principe d'union n'est nullement un principe aveugle; il agit avec intelligence. Cet amour, cette intelligence divine ne s'offrent pas d'eux-mêmes à notre vue et ne se discernent pas autrement que par leurs effets. L'intelligence éclaire, l'amour lie, et le souverain bien attire toutes choses.

260. — Toutes choses sont faites pour le bien suprême, toutes tendent vers cette fin; et l'on peut s'assurer que nous avons rendu raison de la manière d'où une chose est, quand nous montrons que cette manière est la meilleure. Dans le *Phédon*, Socrate déclare que, quand on a rapporté toutes choses à l'ordonnance et l'arrangement d'un esprit, on ne doit plus prétendre leur assigner d'autre cause. Il blâme les physiologistes de ce qu'ils entreprenaient d'expliquer les phénomènes, en particulier ceux de la pesanteur et de la cohésion, au moyen des tourbillons et de l'éther, tandis qu'ils négligeaient de faire attention à l'*agathon* et au *déon*, au *bon* et au *convenable*, qui est le lien et le ciment le plus fort pour tenir unies toutes les parties de l'univers; et de ce qu'ils ne discernaient pas la cause elle-même, d'avec ce qui ne fait que lui servir d'accompagnement.

261. — Comme, dans le petit monde, la constante régularité du mouvement des viscères, et des liquides qu'ils contiennent, ne met point obstacle aux mouvements spontanés que l'âme ou les esprits animaux impriment aux divers membres; de même, dans l'univers, l'assujettissement invariable des grosses masses et des grands mouvements, à suivre de certaines lois de la nature, n'empêche pas la volonté d'un Agent de communiquer quelquefois des impressions particulières à cet éther subtil, qui, dans le système du monde, tient la place que tiennent dans l'homme les esprits animaux. Ces deux principes, supposé même que c'en soient deux, quoique invisibles, et d'une inconcevable petitesse, paraissent être les ressorts cachés par où se meuvent toutes les parties de ce monde visible. Il ne faut pourtant pas les regarder comme vraie cause, mais comme instrument de ces mouvements, et encore comme un ins-

trument qui ne sert pas d'aide au Créateur, mais seulement de signe à la Créature.

262. — Plotin enseigne que l'âme de l'univers n'est point la cause originale ou l'auteur des espèces; mais qu'elle les reçoit de l'intelligence, vrai principe de la distinction et de l'ordre, et unique source des *formes*. D'autres considèrent simplement l'âme végétative comme la faculté subalterne d'une âme plus excellente, qui anime l'esprit igné ou l'éther (178). Quant aux défauts qu'on aperçoit dans le monde, et que quelques-uns ont cru procéder d'une fatalité ou nécessité de la nature, d'autres, d'un mauvais principe, le même philosophe observe qu'il se pourrait que la raison supérieure produit et ordonne tout cela, et que, n'ayant pas eu intention que toutes les parties de son ouvrage fussent également bonnes, elle a fait à dessein les unes plus imparfaites que les autres, par la même raison que dans un animal tout n'est pas yeux. Dans une ville, tous les rangs, dans une pièce de théâtre, tous les rôles, dans un tableau, toutes les couleurs ne sont pas les mêmes, ni ne doivent être dans l'égalité. Ainsi les excès, les défauts et les qualités contraires conspirent à former la beauté de l'univers et son harmonie.

263. — On ne saurait nier que, par égard à l'universalité des choses, durant notre état mortel, nous ne ressemblions à ces hommes dont parle Platon, qui, dès leur enfance nourris dans une caverne, tournent le dos à la lumière et ne contemplent que des ombres. Cependant quoique nous ne jouissions que d'une faible clarté, et que notre situation soit désavantageuse, pourvu que nous tirions de l'une et de l'autre le meilleur parti qu'il se pourra, peut-être ne laisserons-nous pas de faire quelques découvertes. Proclus, dans son commentaire sur la théologie de Platon, distingue deux classes de philosophes. L'une place le corps au premier rang dans l'ordre des êtres, et met dans sa dépendance la faculté de penser; tenant que la matière est le principe de tout, que le corps est ce qu'il y a de plus réel et de principal, et que tout le reste n'a qu'une existence improprement dite, et subordonnée à la sienne. L'autre espèce de philosophes, au contraire, fait dépendre toutes les choses corporelles de l'âme ou de l'esprit; donnant à celui-ci le premier rang de l'existence, au lieu que celle des corps est entièrement dérivée de la sienne, et la présuppose.

264.—Les sens et l'expérience nous instruisent de la suite des apparences ou effets naturels, et de leur analogie. La réflexion, la raison, l'intelligence nous introduisent à la connaissance de leurs causes. Les apparences sensibles, quoique d'une nature fluide, variable, incertaine, ayant été les premières à s'emparer de notre esprit, en rendent plus difficile l'ouvrage de la réflexion, qui ne vient qu'après coup. Amusant, comme elles font, nos yeux et nos oreilles, ayant plus de proportion avec les usages communs et les travaux mécaniques de la vie, elles obtiennent aisément la préférence, dans l'opinion de la plupart des hommes, sur ces principes supérieurs, qui sont le fruit tardif de la maturité de l'esprit, mais qui, faute d'affecter nos sens corporels, nous paraissent d'une beaucoup moindre solidité que le reste; le sensible et le réel n'étant au jugement commun qu'une seule et même chose. Cependant il est certain que les principes de la science ne sont l'objet ni des sens, ni de l'imagination, et que l'intelligence et la raison sont les uniques guides pour nous conduire sûrement à la vérité.

265.—Le progrès des arts, le succès des expériences, dans un siècle aussi curieux qu'est le nôtre, nos découvertes, nos nouveaux systèmes, pourraient bien nous enfler au point de nous faire trop mépriser l'antiquité. Cependant, quoique l'encouragement et la libéralité des princes, jointe aux efforts réunis des savantes sociétés fondées dans ces derniers temps, aient poussé fort loin la science expérimentale et mécanique, il faut reconnaître que les anciens n'ont point ignoré quantité de choses (166, 167, 168, 241, 242, etc), aussi bien en physique qu'en métaphysique, dont on fait honneur à notre siècle, et que ce n'est point d'aujourd'hui qu'on les a découvertes, quoique la connaissance en soit peut-être plus répandue qu'elle n'était autrefois.

266.—Les disciples de Pythagore et de Platon ont eul'idée du vrai système du monde : ils admettaient les principes mécaniques, mais mis en œuvre par une âme ou un esprit. Ils distinguaient, dans les corps, les qualités premières des secondaires, faisant de celles-là des causes physiques, à prendre ce mot dans un bon sens. Ils savaient qu'un Esprit tout-puissant, non-étendu, invisible, immortel, gouverne, enchaîne et contient toutes choses. Ils savaient qu'il n'y a point d'espace réel absolu; que l'âme ou l'esprit existe

véritablement et réellement; que les corps n'existent que dans un sens impropre et relatif; que l'âme est le lieu des idées; que les qualités sensibles ne sont des actes que dans leur cause, et seulement des passions en nous. Ils ont marqué exactement les différences de l'intellect, de l'âme raisonnable et de l'âme sensible, avec leurs différents actes d'intellection, de raisonnement et de passion, points où les Cartésiens et leurs partisans, qui considèrent la sensation comme une manière de penser, semblent s'être mépris. Ils ont su qu'il y a un éther subtil, qui pénètre toute la masse des êtres corporels, et qui lui-même est mû et dirigé par une intelligence; et que les causes physiques ne sont que des instruments, ou plutôt des marques et des signes.

270.—La doctrine d'un espace réel, absolu, externe, a conduit quelques philosophes modernes à conclure que l'espace est une partie ou un attribut de Dieu, ou que Dieu lui-même est l'espace, ayant trouvé que les attributs incommunicables de la Divinité paraissent convenir à cet espace : comme l'infinité, l'immutabilité, l'indivisibilité, d'être incorporel, incréé, impassible, sans commencement ni fin; ne considérant pas que toutes ces propriétés négatives conviennent au néant. Car le néant n'a point de bornes, il ne peut être ni mû, ni changé, ni divisé; il ne saurait être ni créé, ni détruit. Une autre façon de penser règne dans les écrits d'Hermès et d'autres anciens philosophes. Par rapport à l'espace absolu, on observe dans le *Dialogue asclépien* que le mot d'espace ou de lieu n'a de lui-même aucun sens, et encore, qu'il est impossible de comprendre ce que c'est que le pur espace. Plotin ne connaît d'autre lieu que l'âme ou l'esprit, affirmant expressément que l'âme n'est pas dans le monde, mais que le monde est dans l'âme. De plus, le lieu de l'âme, dit-il, n'est pas le corps; mais l'âme est dans l'esprit, et le corps dans l'âme. Consultez le 3^e chap. du 5^e livre de sa V^e *Ennéade*.

271. — Touchant l'espace absolu, ce fantôme des philosophes mécaniciens et géomètres (250), il suffira d'observer qu'il n'est ni aperçu par aucun sens, ni prouvé par aucune raison; et qu'à cause de cela les plus grands philosophes de l'antiquité l'ont traité de chose purement imaginaire. De

l'idée d'espace absolu coule celle du mouvement absolu (1), et c'est sur celles-là que se fondent en dernière analyse celles d'existence externe, d'indépendance, de nécessité, de fatalité. Cette fatalité, l'idole d'un grand nombre de modernes, se prenait chez les anciens philosophes dans un sens tout différent, et qui ne détruisait pas la liberté (*to autexousion*) de Dieu, ni celle de l'homme. Parménide, qui croyait que toutes choses se font par nécessité, entendait par là la Justice et la Providence souveraine, qui, toute fixe et nécessitante qu'elle soit par rapport à l'homme, est volontaire par rapport à Dieu. Empédocle, par le *Fatum*, entend une cause qui se sert de principes et d'éléments. Héraclite le regardait comme la raison générale qui parcourt la nature entière de l'univers, laquelle nature est, selon lui, un corps éthéré qui renferme les semences de tout. Chez Platon, le *Fatum* est la raison éternelle et la loi de nature. Chez Chrysippe, c'est un pouvoir spirituel qui dispose le monde en ordre, la raison et la loi des choses que la Providence administre.

276. — Les deux sectes, la stoïcienne et la platonicienne, tenaient le monde vivant; quoique tantôt elles en parlent comme d'un animal doué de sentiment, et tantôt comme d'une plante ou d'un végétal. En tout cela pourtant, quoi qu'en aient insinué de savants hommes, il ne paraît nul athéisme. Car tant qu'on suppose le monde vivifié par un feu ou esprit élémentaire, qui lui-même est animé d'une âme, et dirigé par l'intelligence, il s'ensuit que toutes ses parties se rapportent et se réduisent à une même tige ou principe indivisible, savoir à l'esprit sou-

(1) Notre jugement dans ces matières ne doit point céder à la prétendue évidence des idées et des raisonnements mathématiques, puisqu'on voit les mathématiciens de ce siècle embrasser des notions obscures et des opinions incertaines, et s'y embarrasser jusqu'à se contredire l'un l'autre, et à disputer comme les autres hommes. Témoin leur doctrine des fluxions sur laquelle depuis dix ans j'ai vu publier plus de vingt traités ou dissertations dont les auteurs, ne pouvant s'accorder entr'eux, instruisent les spectateurs de ces combats géométriques, de ce qu'ils doivent penser de leurs prétentions à l'évidence. (*Note de l'auteur.*)

verain; ce qui est la commune doctrine des Pythagoriciens, des Platoniciens et des Stoïques.

287. — Parmi d'autres spéculations contenues dans les écrits d'Hermès, on y trouve celle-ci, que toutes choses ne sont qu'un. Vraisemblablement Orphée, Parménide, et d'autres parmi les Grecs, auront puisé en Egypte leur notion de l'unité, quoique le subtil Parménide, dans sa doctrine du *hen hestôs*, (de l'unité de la substance), semble y avoir ajouté quelque chose du sien. Pourvu qu'on l'entende d'un seul et même esprit, principe universel de l'ordre et de l'harmonie du monde, et qui en retient toutes les parties enchaînées, pour ne composer qu'un seul système, la supposition n'aura rien d'impie, ni qui sente l'athéisme.

288. — Le nombre n'est point l'objet des sens; c'est un acte de l'esprit. La même chose, selon qu'on le conçoit, est une ou plusieurs. Si l'on comprend Dieu et les créatures dans une notion générale, on peut dire que tous les êtres pris ensemble sont un seul univers, ou un seul tout, *to pan*. Que si l'on disait que toutes choses sont un Dieu, ce serait à la vérité se former de Dieu une idée fausse, mais qui n'irait pas jusqu'à l'athéisme, tant que l'on admettrait un Esprit, une Intelligence, pour être ce que les Grecs appellent *to hégémonikon*, pour gouverner tout le reste. C'est néanmoins une idée plus convenable au respect que l'on doit à Dieu, et partant plus vraie, de ne point admettre en lui des parties, et de ne le point regarder lui-même comme faisant partie de quelque tout.

289. — Ceux qui conçoivent l'univers sous l'idée d'un animal, doivent, en conséquence de cette idée, supposer l'unité de toutes choses. Mais de concevoir Dieu comme l'âme sentante d'un animal, cela est entièrement absurde et indigne de la Divinité. Il n'y a en elle ni sensation, ni *sensorium*, ni rien qui y ressemble; la sensation emporte une impression reçue de quelque autre être, et partant une dépendance dans celui qui l'éprouve; toute sensation est passion, et toute passion dit une imperfection. Dieu connaît tout à la manière d'un esprit ou entendement pur, mais non par sentiment, ou à l'aide d'un *sensorium*. Ainsi lui supposer un *sensorium*, de quelque espèce qu'il fût, soit

l'espace, soit autre chose, ce serait très mal penser, et se former de fausses idées de sa nature. L'opinion qui établit un espace réel, absolu et incréé, paraît avoir donné occasion à cette erreur moderne : mais cette opinion n'a aucun légitime fondement.

290. — Le corps est l'opposé de l'esprit : l'idée que nous nous formons de l'esprit consiste dans la pensée et dans l'action ; celle que nous avons du corps, dans la résistance. Partout où il y a un pouvoir réel, il y a un esprit ; partout où il y a résistance, il y a incapacité ou manque de pouvoir, c'est-à-dire néant d'esprit. Nous sommes engagés dans un corps, c'est-à-dire chargés d'un poids, retenus par une résistance. A l'égard d'un esprit parfait, il n'y a rien de dur ni d'impénétrable. Rien ne résiste à la Divinité ; aussi n'a-t-elle point de corps. Ainsi l'être suprême n'est point uni à l'univers, comme l'âme de l'animal l'est à son corps ; union qui implique nécessairement quelque défaut, soit que vous regardiez le corps comme un instrument, soit que vous le regardiez comme un poids et un obstacle perpétuel.

291. — Il n'y a rien que de très religieux à dire que l'Agent divin pénètre et gouverne par sa vertu le feu élémentaire, qui sert d'esprit animal à la masse entière de ce monde visible et à tous ses membres, pour les vivifier et pour les mouvoir. Cette doctrine n'est pas moins philosophique que pieuse. Nous voyons toute la nature vivante et en mouvement. Nous voyons l'eau se changer en air, l'air se raréfier et devenir élastique par l'attraction d'un autre milieu, plus pur, à la vérité, plus subtil et plus volatil que l'air. Mais toujours, comme celui-ci est un être mobile, étendu, et partant corporel, il ne peut lui-même être principe de mouvement : mais il nous conduit naturellement et nécessairement vers un esprit ou agent incorporel. Nous savons par notre propre expérience qu'un esprit peut commencer, changer, déterminer le mouvement. Dans le corps rien de semblable ne paraît, et même l'expérience et la réflexion montrent évidemment tout le contraire.

292. — Les phénomènes naturels ne sont autre chose que des apparences naturelles ; ils sont donc tels que nous les voyons et que nous les apercevons. La nature réelle et l'objective est donc la même chez eux : passive, sans rien d'actif, fluide et changeante, sans rien de permanent. Cependant, comme ce sont ces objets qui font sur nous les

premières impressions, et que notre esprit, dans sa première sortie, arrête, pour ainsi dire, le pied sur eux, ils ne sont pas seulement ceux qu'on regarde les premiers, mais ceux que que la plupart des hommes s'attachent le plus à regarder. Eux et les fantômes qui en résultent, et qui sont le produit d'une imagination entée sur les sens, comme, par exemple, le pur espace, sont regardés de beaucoup de gens comme ce qu'il y a de plus réel, de plus stable, comme les premiers des êtres, qui embrassent et comprennent tous les autres.

293. — Quoique de pareils fantômes, comme la force des corps, les mouvements absolus, les espaces réels, passent en physique pour des causes et des principes (220, 249, 250), ce ne sont au fond que des hypothèses, qui ne peuvent être l'objet d'une vraie science. Elles peuvent néanmoins avoir cours dans la physique, qui ne traite que des choses sensibles, et qui se borne à la mécanique des expériences. Mais lorsqu'on aborde la région de la première philosophie, on découvre un nouvel ordre de choses, l'esprit et ses opérations, un être permanent, qui ne dépend point des choses corporelles, qui n'en résulte point, ni n'y est attaché ou contenu, mais qui, au contraire, contient, enchaîne, vivifie tout l'assemblage, communiquant les mouvements, les formes, les qualités, l'ordre, la symétrie, à ces phénomènes passagers que nous appelons le cours de la nature.

294. — Il en va de nos facultés comme de nos affections : ce qui se saisit de nous d'abord, est ce qui tient le mieux (264). L'homme, on l'a remarqué souvent, est un tissu de contrariétés, d'où naît un perpétuel combat entre la chair et l'esprit, la bête et l'ange, la terre et le ciel, qui prévalent chez lui, et l'entraînent tour à tour. Durant ce conflit, son caractère demeure flottant ; mais l'un des deux principes devient-il le plus fort ? alors voilà l'homme fixé, soit pour le vice, soit pour la vertu ; et de ces principes différents, sa vie en prend une différente issue. Il en est de même à l'égard de nos facultés. D'abord les sens assiègent et subjuguent l'esprit. Les apparences sensibles sont tout pour nous, nos raisonnements ne roulent que là-dessus, tous nos désirs s'y terminent : nous ne cherchons point de causes ni de réalité au delà, jusqu'à ce qu'enfin les premiers rayons de l'entendement viennent dissiper ces ombres. Alors nous apercevons le vrai principe de l'unité, de

l'identité, de l'existence; et ces objets qui nous paraissaient auparavant constituer le total de l'être, dès que nous avons acquis une vue intellectuelle des choses, se trouvent n'être plus qu'autant de fantômes passagers.

295. — Un observateur curieux a bientôt passé de la forme extérieure de ces grosses masses qui arrêtent les yeux vulgaires, à l'examen de la structure interne des petites parties, et de l'observation des mouvements naturels, à la découverte des lois du mouvement. Chemin faisant il forge ses hypothèses, et accommode son langage à cette philosophie naturelle. Tout cela fait l'affaire et répond au but du faiseur d'expériences, ou du mécanicien, qui ne songe qu'à appliquer les pouvoirs de la nature et à réduire les phénomènes en règles. Mais si, procédant toujours dans son analyse et dans sa recherche, il monte du monde sensible vers l'intellectuel, et voit les choses dans une nouvelle lumière et un nouvel ordre, il réformera son système, et s'apercevra que ce qu'il prenait pour des substances et pour des causes, ne sont que des ombres fugitives; que l'esprit seul contient tout et opère tout; qu'il est, pour tous les êtres créés, la source de l'unité, de l'identité, de l'harmonie, de l'ordre, de l'existence, de la permanence.

296. -- Ce n'est ni l'acide, ni le sel, ni le soufre, ni l'air, ni l'éther, ni le feu visible et corporel (155), beaucoup moins ce fantôme qu'on appelle destin ou nécessité, qui est l'agent véritable; mais une certaine analyse, une enchaînement, une gradation de choses, nous conduit au travers de tous ces milieux, jusqu'à entrevoir le premier moteur invisible, incorporel, sans étendue, source intellectuelle d'être et de vie. J'avoue qu'il y a dans le langage et les raisonnements humains un mélange d'obscurité et de préjugé. Cela est inévitable, puisque les voiles de l'erreur et du préjugé ne se lèvent que lentement et un à un, pour ainsi dire. Mais si la chaîne qui lie les deux extrêmes du sensible le plus grossier et du pur intelligible, est composée de beaucoup d'anneaux, et si c'est une tâche bien pénible pour nous, abîmés que nous sommes dans les sens, de nous aider des faibles secours de la mémoire, de l'imagination et de la raison, pour percer à travers tant de principes erronés, tant de longs circuits de paroles et d'idées, jusqu'à la lumière de la vérité; aussi, à mesure que sa lumière nous éclairera davantage, de plus amples découvertes rectifieront notre style, éclaireront nos idées.

297. — L'esprit, ses opérations et ses facultés, fournissent une belle (1) classe d'objets, dont la contemplation fait naître des idées, des principes et des vérités si éloignés des premiers préjugés des sens, et qui y répugnent si fort, qu'on a raison de les exclure du langage et des livres ordinaires, puisqu'ils n'ont aucun rapport avec les sujets sensibles, avec les recherches expérimentales et mécaniques, en un mot avec tout ce qui entre dans l'usage ordinaire de la vie; n'étant propres qu'au petit nombre de ceux qui se proposent pour objet la contemplation de la vérité. Néanmoins, quoique ce ne soit peut-être pas le goût de quelques lecteurs modernes, l'usage de traiter dans les livres de physique des matières de métaphysique et de religion, a dans l'antiquité de grandes autorités qui le justifient; pour ne pas dire qu'un homme qui ne donne que des essais, est lié par des lois moins rigoureuses, et moins obligé à se renfermer dans une méthode exacte, que celui qui, de dessein formé, donne les éléments d'une science. On me pardonnera donc, si, dans cet informe essai, j'engage mon lecteur par d'insensibles transitions dans des recherches imprévues, dans des spéculations un peu éloignées du premier but, et où l'auteur lui-même, en commençant d'écrire, ne croyait pas s'enfoncer.

301. — L'âme humaine est tellement appesantie et entraînée vers la terre par les premières et puissantes impressions des sens (264), qu'il est surprenant que les anciens aient pu même aller si loin et pénétrer si avant dans les choses intellectuelles, sans quelque lueur d'une tradition divine. Si l'on considère une troupe de sauvages laissés à eux-mêmes, comme ils sont abîmés dans les sens, ensevelis dans les préjugés, combien ils sont peu capables par leurs propres forces de se tirer de cet état, on se persuadera facilement que cette première étincelle de philosophie est tombée du Ciel, et que c'était, ainsi qu'un auteur païen s'en exprime, une philosophie reçue par tradition divine, *théoparadotos philosophia*.

~~~~~

(1) Il n'y a pas, dans le texte anglais, de mot correspondant à cette épithète. (M. D.)

302. — L'état du genre humain tombé n'a point été une chose inconnue aux anciens philosophes. Les Égyptiens, les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Stoïciens, font apercevoir des traces de cette doctrine dans leur *lûsis*, leur *phugé*, leur *palingenesia*, dont ils ont dressé le plan sur cette première idée. La théologie et la philosophie dénouent, selon eux, les liens qui enchaînent notre âme à la terre, et favorisent son vol vers le souverain bien. Il y a un instinct dans notre âme, par où elle tend vers le Ciel, et s'efforce de nous tirer de l'esclavage des sens, et de l'abaissement actuel où nous sommes, pour nous faire atteindre un état de lumière, d'ordre et de pureté.

303. — Les perceptions des sens sont grossières; mais dans le sens même il y a de la différence. Quoique l'harmonie et la proportion ne soient pas l'objet des sens, cependant l'œil et l'oreille sont des organes qui offrent à l'âme des moyens de saisir l'une et l'autre. Les expériences sensibles nous manifestent nos facultés subalternes, et de celles-ci, par une évolution graduelle, nous remontons aux supérieures. Les sens fournissent à la mémoire des images qui sont la matière sur quoi l'imagination travaille. La raison juge de ce que lui présente l'imagination, et ces actes de raison deviennent de nouveaux objet pour l'entendement. Dans cette échelle, chaque faculté inférieure sert de degré vers celle qui est au-dessus, et celle qui est la plus haute de toutes conduit naturellement à la Divinité, qui est plutôt l'objet de la connaissance intellectuelle que du raisonnement ou de la faculté discursive, pour ne rien dire de la sensitive. Tout le système des êtres n'est donc qu'une seule chaîne, dont chaque anneau en soutient quelque autre. Les choses les plus basses y ont de la connexion avec les plus élevées. Le mal ne sera donc pas bien grand, ni le lecteur trop à plaindre, si l'amour qu'il a pour la vie animale sert ici d'amorce pour l'attirer et l'engager, comme à son insu, dans quelque curiosité de connaître l'intellectuelle.

---

316. — Comme la philosophie platonicienne suppose que les notions intellectuelles sont innées à l'âme, et y existent

dès son origine, de même elle prétend que c'est dans l'âme, et dans l'âme seule, qu'existent les qualités sensibles, quoiqu'elles n'y soient pourtant pas originairement. Il ne faut pas croire, dit Socrate à Théétète, que la couleur blanche que vous voyez soit, ni dans aucun objet hors de vos yeux, ni dans vos yeux, ni absolument dans quelque lieu. Et Platon enseigne dans le *Timée* que la figure et le mouvement des particules du feu qui divisent les parties de nos corps, produisent cette douloureuse sensation que nous appelons brûlure. Plotin, au sixième livre de sa seconde *Ennéade*, observe que la chaleur et autres qualités ne sont pas les propriétés des choses mêmes, mais que ce sont des actes; que, dans le feu, la chaleur n'est pas une qualité, mais une action, que le feu n'est pas réellement ce que nous apercevons dans les qualités qui se nomment lumière, chaleur et couleur. De tout cela s'ensuit manifestement, que, quelles que soient les réalités que ces philosophes supposent exister indépendamment de l'âme, ce ne sont ni des choses sensibles, ni des substances revêtues de qualités sensibles.

317. — Ni Platon ni Aristote n'entendaient par la matière (*hulè*) une substance corporelle, quelque idée qu'il ait plu aux modernes d'attacher à ce terme. Certainement, chez ces philosophes, il ne désignait aucun être actuel et positif. Aristote, en définissant la matière, la compose de pures négations, comme n'ayant ni quantité, ni qualité, ni essence. Non seulement les disciples de Platon et de Pythagore, mais aussi les Péripatéticiens eux-mêmes, déclarent qu'on ne la connaît ni par les sens, ni par aucune méthode juste et directe de raisonnement, mais par je ne sais quelle méthode illégitime et bâtarde, comme il a été observé ci-dessus. Simon Portius, fameux péripatéticien du seizième siècle, nie qu'elle soit substance en aucune façon; *car*, dit-il, *elle ne peut subsister par elle-même, autrement il s'ensuivrait que ce qui n'est pas en acte serait en acte*. Si l'on s'en rapporte à Jamblique, les Égyptiens étaient si éloignés de croire que la matière puisse avoir quelque substance ou essence, que, selon eux, Dieu ne l'a produite que par précision de toute substance, essence ou être, *apo ousiotètos apokhisteisès hulotètos*. Et c'est la doctrine constante d'Aristote, de Théophraste et de toute l'ancienne école péripatéticienne,

que la matière n'est rien actuellement, mais qu'en puissance elle est toutes choses.

318. — Selon ces philosophes, la matière n'est que *pura potentia*, une pure possibilité. Il est vrai qu'on prétend qu'Anaximandre, le successeur de Thalès, a cru la divinité suprême une matière infinie. Néanmoins, quoique Plutarque l'appelle Matière, c'était simplement *to apeiron*, ce qui ne signifie autre chose que l'infini ou l'indéfini. Et quoique les modernes disent que l'espace est réel et infiniment étendu, si nous considérons que ce n'est point une notion intellectuelle, ni rien qui soit aperçu par les sens, peut-être pencherons-nous à croire, avec Platon dans son *Timée*, que cet espace est le résultat d'un raisonnement illégitime, *logismos nothos*, et un rêve de gens qui veillent. Platon observe que nous rêvons, pour ainsi dire, quand nous pensons au lieu, et que nous croyons nécessaire que tout ce qui existe, existe en un lieu. Il observe aussi que cette place ou espace (250, 270) est *met'anaisthesias haptou*, c'est-à-dire qu'on la touche comme on voit les ténèbres, comme on entend le silence, puisqu'il est une pure privation.

330. — Ces réflexions paraîtraient probablement très sèches et très inutiles à cette espèce de lecteurs qui sont accoutumés à ne penser qu'aux objets sensibles. Une application de l'esprit à des choses purement intellectuelles est triste et ennuyeuse pour la plupart des hommes, au lieu qu'ils fortifient leurs facultés sensibles par un exercice fréquent. De là vient que, les objets des sens nous affectent plus puissamment (264, 294), et que c'est en eux trop souvent que l'on fait consister le principal bien; c'est eux qu'ils cherchent à s'enlever mutuellement par la fraude, et qu'ils s'entr'arrachent des mains. Ainsi, pour ramener les hommes de leur férocité, et pour introduire chez eux des sentiments de vertu, il n'est point humainement de voie plus efficace que d'exercer leur intelligence, de faire entrevoir un autre monde, supérieur au monde sensible, et tandis qu'ils prennent tant de peine pour conserver leur vie animale, de leur apprendre à ne pas négliger l'intellectuelle.

331. — Ce n'est pas une chose de petite conséquence dans un État que le genre d'étude qui prédomine, la religion, les mœurs, le gouvernement civil d'un pays y prenant toujours quelque teinture de la philosophie régnante. Elle

n'affecte pas seulement l'esprit des savants qui en font profession, mais elle a une influence considérable, quoiqu'indirecte et éloignée, sur les idées des personnes du premier rang, et sur la conduite du peuple entier. N'a-t-on pas vu, par exemple, la philosophie polémique et scholastique produire des controverses dans la jurisprudence et dans la religion? Le fatalisme et le saducéisme n'ont-ils pas gagné du terrain durant cette passion générale pour la philosophie corpusculaire et mécanique qui a régné dans les esprits depuis environ un siècle? Elle pouvait, je l'avoue, occuper utilement une portion du loisir des personnes curieuses de ces sortes de recherches. Mais depuis qu'elle s'est établie dans les universités sur le pied d'un talent nécessaire, qui fait la plus importante partie des études, elle s'est tellement emparée des esprits, et les a si bien fixés aux objets corporels et à la considération des lois du mouvement, que, quoique cela se soit fait indirectement, par accident, et non à dessein, elle n'a pas médiocrement dégoûté le monde de tout ce qui est spirituel, intellectuel ou moral. Certainement, si la philosophie de Socrate et de Pythagore eût été en vogue aujourd'hui parmi ceux qui se croient trop habiles pour se soumettre aux préceptes de l'Évangile, nous n'aurions pas vu l'intérêt prendre un empire si général et si absolu sur l'esprit des hommes, ni le zèle du bien public regardé comme une noble extravagance (*gennaian euêtheian*), parmi ceux qui passent pour la portion du genre humain la plus rusée aussi bien que la plus avide.

332. — Bien des gens croiront que je me moque, si je dis que les plus grands hommes ont toujours eu une haute estime pour Platon, dont les écrits sont la pierre de touche des esprits légers et superficiels; dont la philosophie fut l'admiration des siècles; qui fournit des patriotes, des magistrats, des législateurs aux États les plus florissants, aussi bien que des pères à l'Église et des docteurs aux écoles. Il est vrai que, de nos jours, on se soucie peu de sonder les profondeurs de cet antique savoir. Il serait pourtant avantageux à la patrie que notre jeune noblesse, au lieu des maximes modernes, fût imbue des notions des grands hommes de l'antiquité. Mais, dans ce siècle libertin, plus d'un étourdi secoue la tête au seul nom d'Aristote et de Platon, aussi bien qu'à celui de la Sainte Écriture. La plupart des gens mettent les

écrits de ces anciens célèbres à niveau des sèches et barbares productions des scolastiques. Je pense pourtant qu'on me permettra de présumer qu'il en est peu parmi nous, de ceux même que l'on met au premier rang, qui aient plus de sens, de vertu et d'amour pour leur patrie que Cicéron, qui, dans une de ses lettres à Atticus, ne peut s'empêcher de s'écrier : *O Socrates et Socratici viri ! numquam vobis gratiam referam.* « O Socrate, et vous, disciples de ce grand homme, je ne vous rendrai jamais ce que je vous dois ! » Plût à Dieu qu'un grand nombre de nos compatriotes leur eussent la même obligation ! Assurément, où une bonne éducation règne, l'art de conduire les États ne saurait mieux s'apprendre que dans les écrits de Platon. Mais parmi des gens vicieux, où l'on ne connaît ni éducation ni discipline, Platon, Pythagore, Aristote même, parussent-ils en personne, ne pourraient faire que très peu de bien. Platon a tracé une peinture enjouée et instructive tout ensemble d'un pareil État. Je ne la rapporterai point ici, pour de certaines raisons. Quiconque sera curieux de la voir n'a qu'à chercher la page soixante-dix-huitième du second tome des Œuvres de Platon de l'édition d'Alde.

333. — Proclus, dans le premier livre de son commentaire sur la théologie de Platon, observe que, comme, dans les mystères, ceux que l'on initie rencontrent d'abord différentes divinités, revêtues de diverses formes, mais qu'étant une fois entièrement initiés, ils reçoivent une illumination divine, et deviennent participants de la divinité elle-même : ainsi, lorsque l'âme porte sa vue au dehors, elle voit les ombres et les images des choses ; mais dès qu'elle rentre au-dedans d'elle-même, elle découvre et contemple sa propre essence. D'abord elle paraît seulement se regarder, mais, ayant pénétré plus avant, elle découvre l'esprit. Enfin avançant toujours plus avant, et entrant dans le plus intime sanctuaire de l'âme, elle contemple le *theôn génos*. Et voilà, dit-il, le plus excellent de tous les actes humains, de s'élever, dans le silence et le repos des facultés de l'âme, jusqu'à la divinité même ; d'atteindre et se joindre étroitement à ce qui est ineffable et supérieur à tous les êtres. Quand elle est arrivée jusqu'au premier principe, elle finit son voyage et se repose. Telle est la doctrine de Proclus.

334. — Mais, d'un autre côté, Socrate enseigne dans le pre-

mier *Alcibiade* que la contemplation de Dieu est le moyen le plus propre pour connaître notre propre âme. Comme l'œil, dit-il, venant à fixer son regard sur la prunelle d'un autre œil, se voit lui-même, ainsi notre âme se contemple et se connaît elle-même, lorsqu'elle contemple la Divinité, qui est sagesse et vertu, ou quelque chose de semblable. Dans le *Phédon*, Socrate parle de Dieu comme étant *to agathon* et *to déon*, le bon et le décent (260. 322) ; Plotin représente Dieu comme un ordre, Aristote comme une loi.

335. — Ceux qui ont appris à raisonner beaucoup sur ce qu'on appelle *substratum*, trouveront peut-être qu'il serait plus raisonnable et plus pieux d'attribuer à la Divinité un être plus substantiel que ne sont les entités purement idéales de sagesse, ordre, loi, vertu ou bonté, qui, n'étant que des idées complexes, formées et mises ensemble par l'entendement, et partant son propre ouvrage, n'ont rien en elles de substantiel, de réel et d'indépendant. Mais on doit considérer que, dans le système de Platon, ordre, vertu, loi, bonté, sagesse, ne sont pas des créatures de l'âme humaine, mais qu'elles lui sont innées et y existent originellement, non comme un accident dans la substance, mais comme la lumière qui l'éclaire et comme le guide qui la gouverne. Dans le langage de Platon, le mot *idée* ne signifie pas simplement un objet oisif et sans action de l'entendement, mais il est synonyme à cause et à principe. Selon ce philosophe, bonté, beauté, vertu, etc., ne sont pas des fictions de l'esprit, ni des modes mixtes, ni des idées abstraites dans le sens moderne, mais des êtres très réels, intellectuels, immuables, plus réels peut-être que les objets passagers des sens (306), qui, manquant de stabilité, ne sauraient être des sujets de science (264, 266, 297), beaucoup moins de connaissance intellectuelle.

336. — Parménide, Timée et Platon ont fait, comme j'en'ai observé ci-dessus, une distinction entre l'*engendré* et l'*être*. Le premier est toujours *inferi* (304, 306), mais il n'existe jamais, parce qu'il ne demeure jamais le même, étant dans un continuel changement, toujours produit, toujours détruit. Par l'*être* ils entendent les choses éloignées des sens, invisibles, intellectuelles, qui, ne changeant jamais, sont toujours les mêmes, et sont à cause de cela proprement dites exister. L'*ousia*, qu'on traduit ordinairement *substance*, mais plus proprement *essence*, n'était point jugée appartenir aux

choses sensibles et corporelles, qui n'ont aucune stabilité, mais plutôt aux idées intellectuelles, quoique plus malaisément aperçues, et faisant moins d'impression sur un esprit stupéfié et plongé dans la vie animale, que les objets grossiers qui sans cesse entourent et sollicitent nos sens.

337. — L'entendement humain, lorsqu'il est le plus épuré et qu'il s'étend aussi loin qu'il peut atteindre, ne saisit qu'une lueur imparfaite des divines idées, abstraites de tout ce qui est corporel, sensible et imaginable. C'est pourquoi Pythagore et Platon n'en parlaient qu'avec beaucoup de mystère, les cachant plutôt qu'ils ne les exposaient aux yeux vulgaires. Tant ils étaient éloignés de penser que ces choses abstraites, quoique rien ne soit plus réel, fussent propres à frapper le commun des esprits, ou à devenir des principes de connaissances, pour ne pas dire de devoirs et de vertus, pour la plus grande partie du genre humain.

338. — Aristote et ses sectateurs ont fait un monstre des idées platoniciennes; et quelques disciples même de l'école de Platon en ont dit d'étranges choses. Mais si, non content de lire ce philosophe, on l'étudie attentivement, ayant soin de l'interpréter par lui-même, je crois que le préjugé qu'on a contre lui ne tardera pas à se dissiper, pour faire place à une haute estime de ces notions élevées et de ces belles vues qui brillent d'un bout à l'autre dans ses écrits, où se trouve contenu, non seulement ce que le savoir d'Athènes et de la Grèce a eu de plus précieux, mais aussi le trésor de la tradition la plus reculée et de la plus ancienne science de l'Orient.

---

350. — Peut-être aura-t-on le malheur d'encourir la disgrâce de quelques lecteurs, en les engageant ainsi malgré eux dans des réflexions et dans des recherches qui piquent peu leur curiosité. Mais peut-être aussi d'autres seront-ils bien aises de voir qu'on ait varié par des digressions une matière sèche d'elle-même, qu'on l'ait suivie jusque dans ses conséquences les plus éloignées, que pour cela on se soit transporté jusque dans ces temps reculés, dont les antiques maximes (298, 301), répandues dans cet essai, n'y sont pas proposées comme des principes, mais simplement comme des vues propres à réveiller et à exercer un esprit méditatif sur des points dignes de l'attention des plus habiles gens. Ces grands

hommes, Pythagore, Platon, Aristote, qui furent consommés dans la politique, qui fondèrent des États, ou instruisirent des princes, ou traitèrent à fond l'art de gouverner les peuples, sont en même temps ceux qui poussèrent avec le plus de subtilité les spéculations abstraites et sublimes; la plus pure lumière étant celle qui guide le mieux dans les plus importantes actions. Quoique le monde en puisse penser, celui qui n'a guère médité sur la nature de Dieu, de l'âme humaine, du souverain bien, pourra bien faire la figure d'un assez joli ver de terre, mais ne sera indubitablement qu'un mauvais patriote et un méchant homme d'État.

351. — Selon la subtile métaphysique de ces anciens philosophes, l'univers, étant ce qu'il y a de plus fondamental et de plus simple dans la Divinité, était distingué par précision de l'entité même, comme lui étant antécédente et supérieure. Voilà pourquoi les Platoniciens la nomment *superessentielle*. Il est dit dans Parménide que l'unité n'existe point; ce qui semble d'abord impliquer une négation de l'Être divin. La vérité est que Zénon et Parménide faisaient ce raisonnement-ci : qu'une chose qui existe dans le temps, est plus vieille et plus jeune qu'elle-même, et que partant l'unité constante et immuable n'existe point dans le temps; et si elle n'existe pas dans le temps, elle n'existe non plus dans aucune des différences du temps, présent, passé et avenir; qu'ainsi on ne peut point dire qu'elle a été, ni qu'elle sera. Néanmoins Parménide reconnaît que *to nûn* est partout présent au *to hen*, à l'unité, c'est-à-dire qu'au lieu d'une succession temporelle de moments, il y a un présent éternel, ou *punctum stans*, comme parlent les scolastiques.

352. — La simplicité de cet Un (qui, dans la trinité pythagoricienne et platonicienne, est le Père) est conçue telle, qu'elle exclut l'entendement, ou l'âme, à laquelle on la suppose antécédente. Et c'est ce qui a fait soupçonner cette opinion d'athéisme. Car, dit le savant Dr Cudworth, dirons-nous que cette première hypostase ou personne est *anous* et *alogos*, c'est-à-dire dénuée de sentiment et de raison, entièrement privée d'esprit et d'entendement? Ne serait-ce pas introduire une espèce d'athéisme mystérieux? A quoi l'on peut répondre, que quiconque reconnaît l'univers pour l'ouvrage d'un esprit éternel, et pour gouverné par cet esprit,

ne saurait à juste titre passer pour athée (154, 276, 279, 287). Or c'était là le dogme des anciens philosophes. Dans la doctrine platonicienne, la génération de *nous* ou *logos* n'était pas contingente, mais nécessaire; elle n'était pas temporelle, mais éternelle. On ne pouvait supposer aucun temps où l'unité eût existé sans l'entendement; cette priorité ne s'entendait que d'une priorité d'ordre ou de concept, non d'une priorité d'âge. Ainsi de ce qu'on met une distinction de priorité entre le *hen* et le *nous*, entre l'unité et l'esprit, il ne suit nullement que l'un des deux ait jamais existé sans l'autre. Le résultat de tout cela, c'est que le Père ou l'Unité peut en un certain sens être dit *anous* sans athéisme, ou sans qu'on détruise par là l'idée d'un Dieu : non plus qu'on ne détruirait celle d'une âme humaine, en mettant une distinction entre le moi et l'intellect, ou entre l'intellect et la vie. A quoi nous pouvons encore ajouter que les Platoniciens, d'accord en cela avec leur maître, enseignent que l'Unité, ou la première hypostase, contient toute excellence, toute perfection, en est la source originale, est éminemment, comme parlent les scolastiques, intellect et vie, aussi bien que bonté; au lieu que la seconde hypostase est essentiellement intellect, et, par participation, bonté et vie; et que la troisième est essentiellement vie, et, par participation, bonté et intellect.

353. — Le tout bien considéré, il ne paraît donc pas juste de former une accusation d'athéisme contre ces philosophes qui défendaient la doctrine de l'unité; soit qu'on la prenne dans un sens abstrait ou collectif, métaphysique ou purement vulgaire; c'est-à-dire, soit qu'on distingue par précision l'unité de l'essence ou de l'intellect, puisque les distinctions métaphysiques des attributs divins ne les divisent point réellement, ou soit que l'on considère le système universel des êtres comme n'étant qu'un, puisque l'union, l'enchaînement et l'ordre de ses membres supposent manifestement pour leur cause une Intelligence ou un Esprit.

354. — L'unité se peut concevoir, ou par composition, ou par division. Car comme, d'un côté, l'on peut dire que le monde ou l'univers est *un* tout ou *un* animal, on peut d'autre part envisager l'unité par division ou par abstraction, comme étant, dans l'ordre des choses, antécédente à l'esprit. Auquel des deux sens qu'on s'arrête, il n'y a point

d'athéisme, tant que l'esprit est admis pour présider au tout et pour diriger l'animal ; et tant que l'on suppose que l'unité n'existe point sans esprit (287, 288). Ainsi ni Héraclite, ni Parménide, ni Pythagore, ni Platon, ni les Égyptiens, ni les Stoïciens avec leur doctrine d'un tout et d'un animal divin, ni Xénophane avec son *hen kai pan*, ne peuvent justement être mis au rang des athées. Ainsi l'athéisme moderne des Hobbes, des Spinoza, des Collins, ou de tels autres qu'on voudra, ne saurait trouver aucun appui dans la doctrine ni dans les grands noms de l'antiquité.

360. — Disons donc que quoique Platon joignît à la plus vive et la plus brillante imagination du monde une intelligence également nette et profonde, il n'est pas à supposer que ni lui, ni aucun autre philosophe de la Grèce et de l'Orient, ait pu par la seule lumière naturelle acquérir une exacte notion de la Sainte Trinité, ni même que la notion imparfaite qu'ils en avaient, quelque loin qu'elle allât, fût exactement juste. On ne doit pas même croire que ces sublimes ouvertures, d'où partent comme des traits de lumière au milieu d'une profonde nuit, aient été tirées du dur rocher de la raison humaine ; mais plutôt qu'elles dérivent, du moins en partie, par la tradition divine de l'Auteur de toutes choses (298, 301). Ce qui sert beaucoup à confirmer ceci, c'est ce que Plotin observe dans sa cinquième *Ennéade*, que cette doctrine de la Trinité, d'un Père, d'un Esprit et d'une Âme, n'était point une découverte nouvelle, mais un ancien dogme.

361. — Il est certain que l'idée d'une Trinité se rencontre dans les écrits de beaucoup d'anciens philosophes ; j'entends l'idée des trois divines hypostases. L'autorité, la lumière, la vie, paraissaient clairement aux yeux de la raison soutenir, pénétrer, animer le système du monde ou le macrocosme. La même chose, dans le microcosme ou petit monde, paraissait conserver l'âme et le corps, éclairer l'esprit, mouvoir les affections. On concevait ces trois choses comme des principes nécessaires, universels, coexistant et coopérant en telle sorte, qu'ils n'existaient point séparément, mais qu'au contraire ils constituaient un seul Souverain de toutes choses. Effectivement, comment le pouvoir et l'autorité subsiteraient-ils sans connaissance, et comment l'un et l'autre seraient-ils sans vie et sans action ?

362. — En toutes choses il faut une autorité qui établisse



GEORGE BERKELY,  
BISHOP of CLOYNE.

PORTRAIT GRAVÉ PAR T. COOKE

une loi qui dirige, une justice qui exécute. Il y a d'abord la source de toute perfection, ou *sons Deitatis*; ensuite la suprême raison ou *logos*; enfin l'esprit qui anime et qui inspire. Nous sommes issus du Père, illuminés par le Fils, et mus par l'Esprit. Certainement, ce sont autant de dogmes exprès des Platoniciens, des Pythagoriciens, des Égyptiens, des Chaldéens, qu'il y a un Père, un Fils et un Esprit; que ces trois sont analogues au soleil, à la lumière et à la chaleur; et qu'on les désigne autrement par les termes de principe, d'esprit et d'âme, par ceux d'unité, d'intellect et de vie, par ceux de bien, de parole, et d'amour; que la génération n'est pas attribuée à la seconde hypostase, au *nous* ou *logos*, relativement au temps (352), mais seulement par égard à l'origine et à l'ordre, comme une émanation naturelle et nécessaire.

363.—Quoiqu'on puisse aisément croire qu'il ne se trouve rien sur ce sublime sujet dans les écrits humains, qui ne porte le sceau de l'humanité, cependant on ne saurait nier que divers pères de l'Église ont jugé à propos d'illustrer le dogme chrétien de la Sainte Trinité par des comparaisons et des expressions empruntées chez les plus illustres païens, qu'ils ont cru n'être pas tout à fait ignorants de ce mystère. C'est ce qu'ont amplement prouvé Bessarion, Eugubinus et le Dr Cudworth.

364.—Ainsi, quelque peu philosophique que puisse paraître cette doctrine à beaucoup de gens dans notre siècle, il est pourtant certain que les philosophes les plus savants et les plus fameux de l'antiquité ont admis une Trinité en Dieu. Il faut avouer que quelques Platoniciens nouveaux qui faisaient profession du paganisme paraissent s'être étrangement égarés, comme aussi beaucoup de chrétiens l'ont fait en suivant avec trop de curiosité, les ouvertures données par leurs prédécesseurs.

365.—Mais Platon lui-même regardait cette doctrine comme un mystère respectable, qui ne doit pas être traité sans précaution, ni témérairement divulgué. C'est pourquoi, dans une lettre à Denys, il écrit, ainsi qu'il le déclare lui-même, d'une manière brève et énigmatique, dans les termes suivants, qu'il donne pour un abrégé de ce qu'il pense touchant l'Être Suprême, et que, vu qu'ils sont susceptibles de divers sens, je laisse à déchiffrer au savant lecteur: *Peri ton pantón basiléa pant'esti, kai ekeinou heneka panta, kai*

*ekaino aition hapantôn tôn kalôn; deuteron de peri ta deuterâ, kai triton peri ta trita.* Platon recommande à diverses reprises et avec beaucoup de zèle à Denys de ne pas souffrir que ce qu'il lui communique touchant le mystère de la divine nature puisse tomber entre les mains des ignorants et du vulgaire; ajoutant, pour raison de la précaution qu'il prend, que rien ne paraîtrait plus ridicule et plus absurde au commun du genre humain. Il ajoute que, vu les hasards que peut courir un écrit, il est plus prudent de ne rien écrire du tout sur ces matières, mais de les enseigner de bouche. C'est pour cette raison, dit-il, que je n'ai jamais écrit là-dessus, et qu'il n'y a rien et n'y aura jamais rien de Platon qui paraisse sur ce sujet. Pour ce qui vient d'en être dit, ajoute-t-il, il appartient tout à Socrate.

366. — Effectivement, ce que ce philosophe dit dans son *Phèdre* touchant les régions qui sont au-dessus du ciel, et la Divinité qui y réside, est d'un tour à n'être ni goûté ni compris des esprits vulgaires : savoir, une essence réellement existante, qui n'est l'objet que de l'entendement pur, qui n'a ni couleur, ni figure, ni aucune qualité qu'on puisse discerner par le tact. Il avait grande raison de penser qu'une pareille description paraîtrait ridicule aux hommes esclaves de leurs sens.

367. — Pour ce qui est de la parfaite contemplation des choses divines, il la regarde comme le partage des âmes pures, qui sont dans la pure lumière, initiées, heureuses, libres, dégagées de la souillure des corps dans lesquels nous sommes maintenant emprisonnés, comme des huîtres dans leur écaille. Mais, dans cette condition mortelle, nous devons nous contenter de ces rayons échappés qui parviennent jusqu'à nous, pour en tirer tout le parti qu'il se peut. C'est la remarque de Platon dans son *Théétète*, que, tant que nous demeurons oisifs, nous ne gagnons rien du côté de la sagesse; mais que, lorsqu'on entre dans une rivière, et que l'on s'y meut de tous côtés, c'est le moyen d'en découvrir les gués et les profondeurs. Si nous nous mettons en mouvement et en exercice, même dans l'état présent, nous pourrions espérer de découvrir quelque chose.

368. — Par un long usage, nos yeux parviennent à discerner les objets, même dans une sombre caverne; et il n'est point de sujet si obscur, qu'en le regardant fixement durant long-

temps, nous n'y discernions quelque lueur. Tous semblent courir après la vérité, mais peu l'atteignent et la saisissent. Certainement, quand elle est devenue notre grande passion, elle ne laisse guère de place aux soins ordinaires des hommes et aux vues qui les occupent. Il ne suffit pas de donner à sa recherche la première ardeur d'une jeunesse, qui, avec assez d'activité, peut-être, pour poursuivre un travail, n'a pas assez de maturité pour peser et pour revoir. Celui qui veut faire des progrès réels dans la science doit consacrer l'âge mûr aussi bien que la jeunesse, les derniers fruits de l'automne comme les premières fleurs du printemps, à l'autel de la vérité.

*Cujusvis est errare, nullius nisi insipientis in errore perseverare. Cic.*

([Siris]; *Recherches sur les vertus de l'eau de goudron, où l'on a joint des réflexions philosophiques sur divers autres sujets importants*, trad. anonyme, Amsterdam, 1745.)

FIN

# TABLE DES MATIÈRES

---

|                                        |    |
|----------------------------------------|----|
| BERKELEY. I. Sa vie et ses écrits..... | 5  |
| II. Sa philosophie.....                | 17 |
| Bibliographie.....                     | 72 |

## CHOIX DE TEXTES

### I. LA THÉORIE DE LA VISION :

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| La perception de la distance.....                              | 73 |
| Les objets propres de la vision sont le langage de la nature.. | 85 |

### II. L'IMMATÉRIALISME :

|                                                                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| A. <i>Le Traité des Principes de la Connaissance humaine</i> .....                                                                                                                | 87  |
| Exposition générale de l'immatérialisme.....                                                                                                                                      | 87  |
| En quel sens les choses sont des idées.....                                                                                                                                       | 104 |
| L'immatérialisme et la théorie de la vision.....                                                                                                                                  | 105 |
| L'ordre de la nature; les lois naturelles.....                                                                                                                                    | 106 |
| Conséquences des nouveaux principes en philosophie naturelle .....                                                                                                                | 111 |
| Les esprits : en quoi ils diffèrent des idées.....                                                                                                                                | 118 |
| B. <i>Les Dialogues d'Hylas et de Philonous</i> .....                                                                                                                             | 121 |
| Les qualités dites premières n'existent pas plus que les autres, en dehors de l'esprit.....                                                                                       | 121 |
| Preuve immatérialiste de l'existence de Dieu.....                                                                                                                                 | 129 |
| Malebranche et la vision en Dieu.....                                                                                                                                             | 134 |
| Critique de la notion de la Matière sous tous ses aspects..                                                                                                                       | 136 |
| Nous possédons certaines notions de Dieu et de l'Esprit.<br>La substance spirituelle n'est pas dans le même cas que la substance matérielle.....                                  | 150 |
| L'immatérialisme est un retour au sens commun.....                                                                                                                                | 156 |
| C. <i>L'Alciphron</i> .....                                                                                                                                                       | 159 |
| L'existence de Dieu prouvée par la théorie de la vision....                                                                                                                       | 159 |
| Réponse aux objections alléguant l'obscurité de la grâce;<br>critique de la doctrine des idées abstraites; la force des corps aussi difficile à concevoir que la grâce divine.... | 168 |

## III. CONCEPTIONS NÉO-PLATONICIENNES ET MYSTIQUES :

|                                                                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>La Siris</i> .....                                                                                                                | 179 |
| L'eau de goudron.....                                                                                                                | 179 |
| Le pur éther, ou feu invisible, esprit vital de l'univers, et instrument physique de l'Agent suprême.....                            | 180 |
| Portée limitée des explications mécaniques : seul un Agent spirituel et intelligent peut être la véritable cause des phénomènes..... | 184 |
| Métaphysique de l'esprit; belles vérités aperçues par les penseurs de l'antiquité.....                                               | 196 |

---

## TABLE DES GRAVURES

---

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| George Berkeley, d'après Vanderbank .....             | 9   |
| Plan de la ville de Bermude, dressé par Berkeley..... | 49  |
| George Berkeley, d'après G. Hinton.....               | 97  |
| Fac-simile du titre de l' <i>Alziphron</i> .....      | 169 |
| George Berkeley, d'après T. Cooke.....                | 217 |

---

Imp. P. LANDAIS, 16, Passage des Petites-Écuries

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN,

108, Boulevard Saint-Germain, Paris (VI<sup>e</sup>)

---

## ŒUVRES DE BERKELEY

TRADUITES EN FRANÇAIS

---

- Œuvres choisies.** — Nouvelle théorie de la vision.  
Dialogues d'Hylas et de Philonous. Traduites par  
MM. BEAULAVON et PARODI. 1 vol, in-8°. . . . . 5 fr.
- Le journal philosophique de Berkeley (Commonplace Book).** — Étude et traduction par  
R. GOURG docteur ès lettres. 1 vol. grand in-8°. 4 fr.
-



Bibliothèques  
Université d'Ottawa  
Echéance

Libraries  
University of Ottawa  
Date Due

16 AVR. 1998

MAR 18 2009

02 MAI 1998

UO MAI 07 2009

29 AVR. 1998

MAR 05 2003

MAR 13 2003

MAR 25 2004

Université Ottawa

16 MAR 2004

University of Ottawa

19 SEP. 1996

NOV 22 1996

MAR 21 1997

NOV 30 1996

MAR 17 1998

01 AVR. 1998

CE



a39003



000969328b

B 1309 . D35 1912  
BERKELEY, GEORGE.  
BERKELEY.

CE B 1309

.D35 1912

C00 BERKELEY, GE BERKELEY.

ACC# 1414410

